Ausgegeben den 15. Juni 1903.

ZEITSCHRIFT

FÜR

KIRCHENGESCHICHTE.

HERAUSGEGEBEN VON

D. THEODOR BRIEGER,

ORDENTL. PROFESSOR DER KIRCHENGESCHICHTE AN DER UNIVERSITÄT LEIPZIG.

XXIV. Band, 2. Heft.



GOTHA.

FRIEDRICH ANDREAS PERTHES

AKTIENGESELLSCHAFT.

1903.

Pro Jahrgang 4 Hefte à 4 Mark.

Die Quellen
zur Geschichte des hl. Franz von Assisi[1].

Von

Walter Goetz.

II. Die Legenden.

Was vor dem Jahre 1266, vor der offiziellen Annahme der Legende Bonaventuras durch das Generalkapitel, geschrieben worden ist, gehört zu der ältesten, von Augenzeugen verfafsten oder doch noch beeinflufsten Überlieferung. Nur an diese ältesten Quellen kann die Forschung über Franz von Assisi sich halten; alle späteren Fortbildungen der Legende sind nur mit höchster Vorsicht aufzunehmen. Aber freilich fehlt zunächst auch für die älteste Überlieferung jegliche Sicherheit der Wertung. Die wichtigsten Quellen der ältesten Zeit: die beiden Legenden des Thomas von Celano, das Speculum Perfectionis, die Legenda trium Sociorum, die Legenda maior des Bonaventura sind in einer Weise umstritten, ja zum Teil in ihrer Echtheit bezweifelt, dafs sich die Forschung Schritt für Schritt den Weg von einer Quelle zur andern erst bahnen mufs. Sind die Vita prima des Thomas von Celano und die Legende Bonaventuras Tendenzschriften einer bestimmten Partei, bedeutet die Vita secunda des Thomas eine reumütige Rückkehr zur Wahrheit, sind Speculum Perfectionis und Legenda trium Sociorum echte Aufzeichnungen der ältesten Zeit oder spätere Kompilationen — das sind die Fragen, auf deren Lösung sich die Untersuchung

1) Vgl. Bd. XXII, S. 362ff. und 525ff.

richten mufs. Was daneben an geringwertigeren Quellen der ältesten Zeit noch vorhanden ist, wird dabei seine Beurteilung finden.

Die Vita prima des Thomas von Celano ist der feste Punkt, von dem aus die Prüfung der Quellen beginnen mufs: ihre Echtheit, ihre frühe Entstehung in den ersten Jahren nach dem Tode des Heiligen ist unbestritten. Wenn ich das Speculum Perfectionis hier zunächst ganz übergehe und sein Verhältnis zur Vita prima des Thomas nicht zu bestimmen versuche, so entspricht das nur dem Ergebnis der Diskussion, die über das Speculum Perfectionis in den letzten Jahren geführt worden ist: dafs es 1227 von Bruder Leo geschrieben worden sei, ist eine unmögliche These, und da Sabatier selber auf ihr nicht mehr besteht, so ist es unnötig, sie von neuem zu bekämpfen. An späterer Stelle wird über das Verhältnis des Speculum Perfectionis zur Vita secunda des Thomas von Celano und zur Legenda trium Sociorum zu entscheiden sein; aber der Vita prima des Thomas wird niemand mehr den zeitlichen Vorrang streitig machen.

1. Die Vita prima des Thomas von Celano [1].

Die Echtheit dieser Vita ist, wie gesagt, nicht zu bezweifeln, aber hinsichtlich ihrer Wertung stehen sich Extreme

1) Eine kritische Ausgabe der Vita prima (wie der Vita secunda) fehlt bisher, wird aber vom P. Ed. d'Alençon vorbereitet. Einstweilen ist man noch auf die unvollkommenen Texte in den Acta Sanctorum, Oct. II, bei Rinaldi (Rom 1806) und bei Amoni (Rom 1880) angewiesen. Alle diese Texte und besonders die beiden letzten — Amoni gibt nur einen Neudruck Rinaldis — sind reich an auffallenden Fehlern. Über die stark auseinandergehenden Texte der Handschriften vgl. z. B. Sabatier, Speculum Perf., S. 170, Note 1 und Opuscules de crit. hist. II, S. 67. — Über die Handschriften vgl. Sabatier, Vie de S. François, S. LI f.; Marcellino da Civezza und Teof. Domenichelli, Legenda trium Sociorum, S. LIX ff.; ferner Sabatier, Vie de S. François (1894), S. LI, Note 2, und über zwei Handschriften in London und Oxford, die Sabatier S. LXXIII, Note 2 irrtümlich für die Vita secunda in Anspruch genommen hat, Ehrle in der Zeitschr. f. kath. Theol. VII (1883), S. 390. — Der stärkste Angriff auf die Glaubwürdigkeit der Vita prima bei Sabatier, Speculum Perf., S. XCVIII—CIX. Vgl. auch Sabatier, Vie de S. François, S. LIII ff. Eine kürzere

gegenüber. Und gerade die kritischeren Forscher lehnen sie zumeist ab. Freilich mufs man sogleich hinzufügen, dafs die Einwände gegen Celanos Vita prima nicht aus ihr selbst genommen sind, nicht etwa aus sichtbaren Widersprüchen und aus greifbarer Tendenz, sondern die Aufstellung einer Theorie über Franz von Assisi ging voran, und was sich dieser Theorie nicht einfügen wollte, wurde als tendenziös gebrandmarkt. Seitdem Sabatier und Mandonnet in der Tertiariergemeinschaft das ursprüngliche Ziel des hl. Franz gesehen haben, mufste Thomas von Celano, der davon nicht das geringste berichtet, mit Absicht diese Sachlage verschwiegen haben; seitdem Sabatier und Mandonnet die Kurie für die Zerstörung des ursprünglichen Ideals verantwortlich gemacht haben, mufste der nichts davon berichtende Thomas ein Fälscher sein; seitdem Sabatier in schweren inneren Kämpfen des Minoritenordens diese dem Heiligen feindliche Entwicklung sich vollenden sah und den Bruder Elias zum Führer der Gegner, zum willigen Werkzeug der Kurie machte, mufste Thomas, der Franzens Verhältnis zu Elias und zur Kurie als ein höchst freundschaftliches schildert, der skrupellose Anhänger dieser Partei sein. — Ich habe mich an anderer Stelle ausführlich gegen diese Theorie ausgesprochen [1]; ich habe den Nachweis zu führen gesucht, dafs es sich bei dem Unternehmen des Heiligen von Anfang an um die Entwicklung zum Mönchtum hin gehandelt hat, dafs sich aber die neue Gemeinschaft aus primitiven Formen im Laufe eines reichlichen Jahrzehnts erst völlig entwickelt hat. Auf Grund von Franzens eigenen Angaben und von Mitteilungen ganz unbeein-

---

kritische Würdigung der Vita prima bei Tilemann, Speculum Perfectionis und Legenda trium Sociorum (Leipzig 1902), S. 23—33. Tilemann will weniger den Wert der Vita prima feststellen, als vielmehr im Gegensatz zu Sabatier den Nachweis führen, dafs die Vita prima nicht eine gegen das Speculum Perf. gerichtete Parteischrift sein könne — ein Nachweis, den ich als gelungen ansehe. Eine andere kritische Prüfung der Vita prima bei Minocchi, La Legenda trium Sociorum; Nuovi studi sulle fonti biografiche di San Francesco d'Assisi (Florenz 1900), S. 81—85. — Für die volle Glaubwürdigkeit der Vita prima ist eingetreten Faloci-Pulignani, Miscellanea Franc. VII, S. 146ff.

1) Hist. Vierteljahrsschrift 1903, S. 19—50.

flufster Quellen dieses ersten Jahrzehnts ist meines Erachtens die Tertiarierthese Sabatiers und Mandonnets zu widerlegen, und damit fällt auch die Meinung von dem gewalttätigen Eingreifen der Kurie und von den dadurch hervorgerufenen Konflikten im Orden — ohne dafs deshalb gewisse Konflikte und eine Beeinflussung des Ordens durch die römiscse Kurie geleugnet werden sollen. Es war notwendig, bei einer solchen Untersuchung die Legenden, gegen die sich der Verdacht der schlimmsten Parteilichkeit erhob, zunächst ganz beiseite zu lassen; ist aber die Theorie Sabatiers und seiner Nachfolger [1] einmal erschüttert, so darf man nun an die Legenden herangehen und ihren Wert ohne die Last eines Vorurteils prüfen. Läfst man auch die Theorie Sabatiers fallen, so ist damit selbstverständlich noch nichts Entscheidendes für die Zuverlässigkeit Celanos gewonnen; ein sicheres Urteil darüber kann nur aus der Prüfung der Vita prima selber abgeleitet werden.

Die erste Frage gilt der Persönlichkeit des Thomas von Celano. Dafs er der Verfasser der ältesten Franzlegende ist, wird zwar nicht durch die Vita prima selber bestätigt, ist aber anderweitig sicher beglaubigt: durch Jordanus de Jano [2], durch Salimbene [3] und durch Bernhard de Bessa [4].

Über sein Leben und über seine Beziehungen zu Franz ist die Kunde dürftig genug [5]. Er hat dem Minoritenorden angehört, aber der Zeitpunkt seines Eintritts in den Orden

---

1) Ich werde im Folgenden der Kürze halber nur von der Theorie Sabatiers sprechen; auf ihn geht doch im Grunde alles zurück, was Mandonnet, Lempp, Minocchi und andere über Franzens Verhältnis zur Kurie gesagt haben.

2) Anal. Franc. I, S. 8 n. 19: „Thoma de Celano, qui legendam s. Francisci et primam et secundam postea conscripsit."

3) Zum Jahre 1244 (ed. Parm. S. 60): der Generalminister „praecepit Thomae de Cellano, qui primam legendam b. Francisci fecerat, ut iterum scriberet alium librum."

4) Anal. Franc. III, S. 666: „beati Francisci vitam scripsit ... frater Thomas iubente domino Gregorio Papa."

5) Die spärlichen Notizen über Thomas sind zusammengestellt bei G. Voigt, Denkwürdigkeiten des Jordanus von Giano, Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. XII, S. 455 ff.

bleibt ungewiſs [1]; sicher ist nur, daſs er weder zu den Jüngern der ältesten Zeit noch später zu den vertrauten Genossen des Heiligen gehört hat. Die erste sichere Nachricht über Thomas stammt aus dem Jahre 1221: nach dem Pfingstkapitel dieses Jahres ist er mit den andern Brüdern der deutschen Mission nach Deutschland gegangen und hat dort bis zum Frühjahr 1227 geweilt [2]. Zum Pfingstkapitel 1227 kehrte er nach Italien zurück und muſs dort, wenn nicht für immer, so doch für die nächsten Jahre geblieben sein [3]. In diese Zeit fällt die Abfassung der Vita prima.

Aus dem Gesagten geht bereits hervor, daſs Thomas nicht allzu lange und nicht allzu enge mit Franz in Berührung kommen konnte. Selbst wenn er schon 1213 in den Orden eingetreten sein sollte, so bleiben, da Franz fast ununterbrochen

1) Aus den Worten der Vita prima, I, 20: Franz wird durch Krankheit verhindert, nach Marokko zu gehen; so fügte es Gott, „cui mei et multorum ... placuit recordari", denn Franz kehrte zur Portiuncula zurück und „tempore non multo post quidam litterati viri et quidam nobiles ei gratissime adhaeserunt" — hat man geschlossen, daſs Thomas auf seinen Eintritt in den Orden habe hinweisen wollen und daſs 1215 oder 1216 dafür anzusetzen sei (Acta Sanct. Oct. II, S. 546 n. 6; Sabatier, Vie de S. François, S. LIII f.). Aber eine sichere Chronologie läſst sich für Franzens Reise nach Marokko nicht festsetzen; bezieht sich die angeführte Stelle wirklich auf Celanos Eintritt in den Orden, so kann man nur vermuten, daſs er etwa zwischen 1213 und 1216 stattgefunden hat. Ein ganz junges Ordensmitglied war Thomas 1223 jedenfalls nicht, da er in Deutschland schon in diesem Jahre Kustode wurde. — Daſs Thomas — auf Grund von 2. Celano III, 4 — 1220 in Bologna gewesen sein müsse, ist kein zwingender Schluſs. Aus den Untersuchungen über die Vita secunda wird hervorgehen, daſs es sich um einen der Mitarbeiter Celanos handeln kann.

2) Vgl. die Angaben des Jordanus de Jano für die Jahre 1221, 1223, 1224.

3) Jordanus n. 30, 31 (Anal. Franc. I, S. 11). Daſs Thomas 1227 nach Italien kam, beweist die Angabe des Jordanus n. 51 (a. a. O. S. 16): der deutsche Provinzialminister reist zum Generalkapitel nach der Portiuncula; gemäſs der Ordensregel (c. 8) muſsten die Kustoden ihn begleiten. Thomas war seit 1223 Kustode. Ein weiterer Beweis dafür ist, daſs der in Deutschland weilende Thomas gewiſs nicht den päpstlichen Auftrag zur Abfassung einer Legende des hl. Franz erhalten hätte und daſs der Bericht über die Kanonisation im Juli 1228 (Vita prima III, Einleitung) den Augenzeugen vermuten läſst.

umhergewandert ist und 1219—1220 im Orient war, nur vorübergehende Begegnungen aus der Zeit vor Pfingsten 1219 übrig. Darauf deuten auch die Äufserungen Celanos hin; im Prolog der Vita prima sagt er, er wolle von Franz erzählen, „quae ex ipsius ore audivi vel a fidelibus et probatis testibus intellexi“ [1]; im c. 1 des zweiten Teiles heifst es: er berichte über die zwei letzten Lebensjahre des Heiligen, „prout potuimus recte scire“. Man mufs daraus schliefsen, dafs Thomas ein ursprüngliches, eigenes Wissen über den Heiligen doch nicht besafs, dafs er nichts mit ihm durchlebt hatte und dafs ihm die in vieler Hinsicht wichtigste Periode dieses Lebens, die letzten Jahre, in denen Franz den vertrauten Jüngern sein Inneres am stärksten aufschlofs und die Ergebnisse seines Wirkens aufgehen sah, nur von aufsen her, durch Berichterstatter erschlossen werden konnte [2]. Auf diese Gewährsmänner und auf Celanos Abhängigkeitsverhältnis von ihnen wird es ankommen; nach unsern Anschauungen würde es für Thomas vielleicht möglich gewesen sein, aus verschiedenartigen Zeugnissen ein objektiveres Leben des Heiligen zu schreiben als irgend einer der Jünger, die unter dem Eindruck ihrer Erlebnisse ganz im kritiklosen Banne des Heiligen standen!

Da ist es nun bedeutungsvoll, dafs die Vita prima im Auftrage Papst Gregors IX., der früher als Kardinal von Ostia Protektor des Ordens gewesen war, geschrieben wurde: „jubente domino et glorioso Papa Gregorio“ heifst es im Prolog der Vita. Und ist die Schlufsnotiz einer Pariser Handschrift richtig, so hat Gregor IX. am 25. Febr. 1229 in Perugia das Werk in Empfang genommen und bestätigt („recepit, confirmavit et censuit fore tenendam“) [3]. Selbst

---

1) Vgl. auch 1. Celano I, 21 bei dem Bericht über die Vögelpredigt: „ut ipse [Franz] dicebat et qui cum eo fuerant fratres.“

2) Sabatier, Speculum Perf., S. CIV sieht darin, dafs Thomas über die letzten Jahre des Heiligen so wenig berichtet, ebenfalls ein Zeichen seiner Tendenz: mit Absicht habe er verschwiegen, was ihm und seinen Auftraggebern nicht genehm war. Die nächste und beste Erklärung ist aber doch seine Abwesenheit von Italien. So urteilt auch Tilemann a. a. O., S. 26.

3) Vgl. hierzu Sabatier, Vie de S. François, S. LII und Speculum Perf., S. XCVIII f. Über die Unsicherheit und nicht zu über-

wenn diese Notiz nicht stichhaltig sein sollte, ergeben sich doch als weiteste Grenzen für die Entstehung der Vita prima die Rückkehr Celanos nach Italien im Frühjahr 1227 und die ihm noch unbekannte Überführung des heiligen Leichnams aus der Kirche S. Giorgio nach S. Francesco zu Pfingsten 1230. Da Thomas aber mit der Beschreibung der Kanonisation am 16. Juli 1228 abschliefst und da dieses Ereignis am leichtesten den päpstlichen Auftrag erklärt, so ist es nicht zu gewagt, den Zeitraum vom Sommer 1228 bis zum Februar 1229 als wahrscheinlichste Abfassungszeit der Vita prima anzusetzen. In dieser ganzen Zeit befand sich die päpstliche Kurie in Perugia und vorübergehend in Assisi; im Auftrage des Papstes schrieb Thomas — dafs er unter dem Einflufs des energischen und seine Meinungen gewifs nicht zurückhaltenden Papstes und des ihm ergebenen Bruders Elias geschrieben habe, ist die nächstliegende Folgerung, und das reiche Lob, das in der Schrift dem Papste erteilt wird, verstärkt die Berechtigung dieses Schlusses. Wäre Sabatiers Anschauung richtig, dafs gerade der Kardinal von Ostia die wahren Absichten Franzens durchkreuzt hat, so wäre es freilich kaum anders möglich, als dafs die Schrift Celanos parteiisch den Zwecken des Papstes dienen sollte.

Ich verweise hier von neuem auf die Untersuchung, die diesen Gegensatz zwischen Franz und dem Kardinal von Ostia durchaus bestreitet, und die Konflikte, die in die letzte Lebenszeit des Heiligen unzweifelhaft fallen, in anderer Weise aufzufassen sucht: als unausbleibliche Konflikte zwischen einem unerfüllbaren Ideal und der mit Durchschnittsmenschen arbeitenden Wirklichkeit [1]. Die Legenden selber liefern noch ein zweites allgemeines Argument gegen die Richtigkeit der Sabatierschen Anschauung: die absichtlich parteiische, ja betrügerische, fälschende Tendenz mufs dann nicht nur der Vita prima, sondern — trotz mannigfach veränderter An-

---

schätzende Tragweite dieser Notiz vgl. Tilemann a. a. O., S. 30f. — Faloci-Pulignani setzt diese Notiz versehentlich ins Jahr 1231: Misc. Franc. VII, S. 148.

1) Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 35ff., 42ff.; über Elias und Franz: ebd. 1902, S. 294.

schauungen — auch der Vita secunda und der Legende Bonaventuras vorgeworfen werden: sie alle verschweigen gleichmäſsig, was Sabatier für den wahren Willen des Heiligen nimmt. In diesem planmäſsigen Betrug sind Gregor IX. als Anstifter, sein „Werkzeug“ Elias und groſse Kreise des Ordens mit verwickelt; ja die treuesten Anhänger des Heiligen, wofür Sabatier die Verfasser des Speculum Perf. und der Legenda trium Sociorum ausgibt, haben dann zum mindesten die Schuld des feigen Schweigens gegenüber mächtigen Gegnern, denn auch ihre Schriften lassen sich, wie man mit aller Bestimmtheit feststellen muſs, nur durch eine sehr subjektive Auslegung zu gunsten Sabatiers verwerten [1]. Selbst wenn man bei der Diplomatie und dem hierarchischen Egoismus der römischen Kurie recht viel für möglich hält — hier läge ein unglaublicher Fall geschichtlicher Fälschung und raffinierten Zusammenhaltens einer Partei vor. Nicht nur die historische Kritik, auch der gesunde Menschenverstand müssen sich gegen die Annahme so gehäufter menschlicher Schlechtigkeit wehren.

Nun fällt freilich schon vieles von dieser Theorie, wenn die Entstehung des Speculum Perfectionis im Jahre 1227 von ihrem Begründer aufgegeben wird, wenn die Vita prima also auch nicht die Gegenschrift einer andern Partei sein kann. Es fällt damit aber auch das Hauptargument für die Annahme, daſs bei Entstehung der Vita prima die Parteigegensätze im Minoritenorden so stark gewesen seien, daſs Thomas von Celano notwendig im Dienste der einen Partei hätte schreiben müssen. Sichere direkte Beweise für solche Parteiung im Orden sind für die drei ersten Jahre nach dem Tode des Heiligen nicht herbeizubringen; die Vita prima, unbefangen betrachtet, gibt vielmehr eine Reihe von Anzeichen, daſs zwischen den vertrautesten Jüngern des Heiligen und Gregor IX. und Elias kein offener Konflikt bestanden haben kann und daſs Thomas von Celano so wenig im Dienste einer Gegenpartei schrieb, daſs er vielmehr bei Abfassung der Vita prima auch den vertrauten Jüngern mancherlei zu danken hatte.

1) Vgl. Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 34 Anm. 2 und S. 43 Anm. 1. Vgl. ferner unten S. 184.

Ich weise auf folgende Punkte hin. Aus dem Schreiben des Elias vom 4. Oktober 1226, wodurch er dem Orden Mitteilung vom Tode des Heiligen und von den Stigmen machte, ist zu ersehen, dafs Elias — damals wenigstens — weder über den Zeitpunkt noch über den Ort der Stigmatisation etwas Sicheres wufste — er hätte das unerhörte Ereignis sonst sicherlich mit bestimmteren Angaben beglaubigt [1]. Thomas von Celano hat dieses Schreiben des Elias vor sich gehabt; aber er weifs weit mehr: er weifs, dafs der Vorfall sich auf dem Alverno zwei Jahre vor dem Tode des Heiligen ereignete, er beschreibt die Erscheinung des gekreuzigten Seraphs so genau, als ob Franz selber ihm davon erzählt hätte. Woher hatte Thomas dieses Wissen? — Es steht zunächst fest, dafs Bruder Leo 1224 mit auf dem Alverno gewesen ist [2], dafs er also einer der wenigen war, die etwas Näheres über den Vorfall wissen konnten [3]. Zweitens gehen die einzigen direkten Nachrichten, die wir abgesehen von Thomas von Celano über die Stigmatisation haben, allein auf Leo zurück: er hat in seinen der sogen. Benedictio Leonis eigenhändig beigefügten Notizen bezeugt, dafs Franz zwei Jahre vor seinem Tode auf dem Alverno die Stigmen erhalten habe, und er hat nach der Erzählung des Thomas von Eccleston [4] Auskunft über die Erscheinung des Seraphs und über Mitteilungen, die Franz darüber dem Bruder Rufinus — einem andern der vertrautesten Jünger — gemacht habe, gegeben. Mit diesen beiden einzigen direkten

1) Das Schreiben ist gedruckt in den Acta SS. Oct. II, S. 668, ebenso bei Wadding, Annales Minorum II, 1226 n. 44 und bei Lempp, Frère Elie, S. 70. Die Echtheit des Schreibens wird nicht so sehr durch die Notiz bei Jordanus de Jano (zum Jahre 1226) als vielmehr durch die offenbare Benutzung bei 1. Celano II, 3 und II, 9 verbürgt.

2) Vgl. die Benedictio Leonis; s. Bd. XXII dieser Zeitschrift S. 370. Ferner auch 2. Celano II, 18.

3) Die Erklärung des Vorfalls, wie wir sie heute suchen müssen, ist natürlich ganz unabhängig von der — quellenmäfsig wohl kaum zu bestreitenden — Tatsache, dafs Franz seit Sept. 1224 die Wundmale an seinem Körper getragen hat.

4) Anal. Franc. I, S. 245.

Zeugnissen stimmt, was Thomas von Celano über Ort, Zeit und Seraph berichtet, überein; und weil uns überhaupt nur Leo und Rufinus als Wissende über das Ereignis feststellbar sind, da alles genauere Wissen darüber nur auf den vertrautesten Jüngerkreis zurückgehen konnte, so laufen die Fäden von der Vita prima des Thomas von Celano hinüber zu diesem Kreise und also wahrscheinlich zu den mündlichen Berichten der Brüder Leo und Rufinus [1]. Diese Vermutung wird noch dadurch gestützt, dafs Thomas dann (II, 3) Elias und Rufinus als diejenigen nennt, die als einzige schon bei Lebzeiten des Heiligen die Seitenwunde gesehen oder berührt haben; während aber Elias dabei nur kurz erwähnt wird, ist der Vorfall, bei dem Rufinus die von Franz ängstlich verborgene Wunde berührte, ausführlich erzählt: wer anders als Rufinus selber konnte Thomas davon berichtet haben? [2]

Man hat den angeblichen Gegensatz zwischen dem Thomas von Celano der Vita prima und den vertrauten Gefährten des Heiligen auch dadurch belegen wollen, dafs er ihre Namen mit Absicht verschwiegen habe. Aber man betrachte doch den Lobgesang, den er in c. 6 des zweiten Teiles auf diese Gefährten anstimmte: „Erant enim illi viri virtutum, devoti Deo, placentes sanctis, gratiosi hominibus, super quos, velut domus super columnas quatuor, beatus pater Franciscus innitebatur.“ Thomas fügt weiter hinzu: „Eorum namque nomina supprimo, ipsorum verecundiae parcens, quae tamquam spiritualibus viris satis est ei familiaris et amica ..... Haec virtus adornaverat istos [3], haec utique gratia omnibus erat

1) Auch darauf darf hingewiesen werden, dafs Salimbene (1854, S. 75) von Bruder Leo gehört haben will, wie Franz „in morte videbatur sicut unus crucifixus de cruce depositus“. Thomas von Celano, Vita pr. II, 9 sagt: „quasi recenter e cruce depositus videbatur“ (in der Ausgabe Amonis steht „videret“, was unrichtig sein mufs; Acta SS. Oct. II, S. 714 n. 112 „videbatur“). Obgleich der Vergleich mit einem Gekreuzigten nahe lag, wäre es doch möglich, dafs Thomas auch hierbei auf eine Äufserung Leos zurückging.

2) Der Vorfall, bei dem Elias die Seitenwunde sah, wird erst in der Vita secunda III, 77 von Thomas genauer erzählt.

3) Sabatier, Spec. Perf., S. 170 Anm. 1 gibt aus dem Ms. 30 in

communis, sed singulos virtus singula decorabat. Erat unus discretionis praecipuae, alter patientiae singularis, gloriosae simplicitatis alius, reliquus vero secundum corporis vires robustus et secundum animi mores placabilis. Ii vero omni vigilantia, omni studio, omni voluntate beati patris quietem animi excolebant, infirmitatem corporis procurabant, nullas declinantes angustias, nullos labores, quin totos se sancti servitio manciparent".

Es dürfte doch unmöglich sein, aus dieser Stelle, nur weil die Namen dieser vier Gefährten verschwiegen sind, auf böse Absicht des Verfassers gegenüber den treuesten Anhängern des Heiligen zu schliefsen. Sollten die Namen dieser Männer in den Kreisen des Ordens nicht so bekannt gewesen sein, dafs es der Namensnennung gar nicht bedurfte? Denn für die neugierigen Forscher späterer Jahrhunderte schrieb Thomas von Celano nicht! Sollte nicht tatsächlich ein Wunsch dieser Männer — den Idealen des Heiligen ganz und gar entsprechend — vorgelegen haben, dafs ihre Namen nicht genannt würden? So geschah es auch in der Vita secunda, obwohl bei ihrer Abfassung (wie sogleich genauer ausgeführt werden soll) diese vertrauten Gefährten direkt beteiligt waren: auch da ist Leos Name verschwiegen, obwohl sich das Erzählte sicherlich auf ihn bezieht [1]. Rufinus aber, der unzweifelhaft zu diesen vertrauten Freunden gehörte [2], wird an anderer Stelle von Thomas aufs ehrenvollste und auf gleicher Linie mit Elias genannt [3]. Hätte Thomas

Montpellier hier noch den Zusatz: „haec amabiles et benevolos reddebat eos hominibus."

1) 2. Celano II, 18 u. 19. — In der Vita secunda, wo doch kein Anlafs der Parteifeindschaft mehr vorliegen konnte, sind die Namen der Brüder häufig verschwiegen; vgl. z. B. 2. Cel. II, 21: „frater, quem plurime diligebat." Vgl. hierzu Tilemann a. a. O., S. 28.

2) Das ist aus 1. Celano II, 3 zu schliefsen und weil er später als einer der „drei Genossen" genannt wird.

3) 1. Celano II, 3. — Man beachte, dafs Celano auch an anderer Stelle den Namen eines Bruders, der Franzens Seele angeblich zum Himmel auffahren sah, verschweigt, „quoniam, dum vivit in carne, non vult tanto praeconio gloriari" (1. Cel. II, 8). Sollte das auch eine von den Perfidien des Thomas gegenüber seinen Gegnern gewesen sein — eine

die Namen der vertrauten Jünger mit Absicht verschwiegen, so wäre das angeführte Lob dieser Männer eine grenzenlose Perfidie — ein solcher Schriftsteller müfste seinen niedrigen Charakter wohl in so starkem Mafse verraten haben, dafs man die Gründe für seine Fälschertätigkeit nicht so mühevoll zusammenzutragen brauchte! Der nächste Schlufs aus der angeführten Stelle ist doch wohl: Thomas von Celano hat die Freunde des Heiligen aufrichtig aufs höchste verehrt. Verschwieg Thomas dann aber — wie man aus seinen Worten vermuten kann — auf Wunsch dieser Männer ihren Namen, so ergibt sich ein neuer Hinweis, dafs sie die Abfassung der Vita prima mit ihrem Anteil begleitet haben [1].

Der durchschlagende Grund für das Verhältnis des Thomas von Celano zu den Gefährten des Heiligen und für seine allgemeine Glaubwürdigkeit liegt aber darin, dafs ihm 1247 bei Abfassung seiner Vita secunda, als sich die Gegensätze innerhalb des Ordens sicherlich erweitert und feindseliger gestaltet hatten, gerade diese Männer ihr vollstes Vertrauen zum Ausdruck gebracht haben. Die Vita secunda ist, wie später noch ausführlicher zu begründen sein wird, entstanden unter der Mitarbeit der vertrauten Gefährten oder, wie man sie später nannte, der drei Genossen [2]: sie haben nicht nur

---

Perfidie, die sofort nach der Veröffentlichung der Vita prima für alle Welt deutlich zu Tage gelegen hätte?! Übrigens ist der Name dieses wunderschauenden Bruders in den folgenden Legenden überall verschwiegen; erst in der Chronica XXIV generalium taucht er als ein frater Jacobus auf (Anal. Franc. III, 226). Da über diesen fr. Jacobus nichts festzustellen ist (vgl. Sabatier, Spec. Perf., S. 106 Anm. 1), so darf man wohl schliefsen, dafs er nur eine sehr bescheidene Rolle gespielt hat, und es wird damit noch unwahrscheinlicher, dafs Celano gegen ihn giftige Pfeile gerichtet habe.

1) Wenn Thomas die hl. Klara und den Elias rühmt und ihre Namen nicht verschweigt — was man gegen Thomas hat ausspielen wollen —, so mufs daraus geschlossen werden, dafs Klara, wie sehr leicht begreiflich, in keinem persönlichen Verhältnis zu Thomas stand und dafs Elias die demütige Bescheidenheit der vertrauten Genossen nicht besafs, was ebenfalls sehr begreiflich ist.

2) Nach 1. Celano II, 6 mufs man folgern, dafs es vier vertraute Gefährten des Heiligen in der letzten Zeit seines Lebens gegeben hat.

ihr Material durch Vermittelung des Generalministers dem Thomas von Celano zur Verfügung gestellt, sondern sie sind gemeinsam mit Thomas die Verfasser der Vita secunda. Ihre Mitarbeiterschaft läfst sich nicht nur wie bei der Vita prima aus einigen Mitteilungen folgern, die Thomas nur von ihnen erfahren haben konnte [1], sondern sowohl der Prolog der Vita secunda wie das 143. Kapitel des dritten Teils sind unumstöfsliche Zeugnisse dafür. In dem Prologe heifst es: es beliebte dem Generalkapitel und dem Generalminister „parvitati nostrae iniungere, ut gesta vel etiam dicta ... Francisci nos, quibus ex assidua conversatione illius et mutua familiaritate plus ceteris diutinis experimentis innotuit ... scriberemus“ u. s. w. Was ferner aber die Genossen des Heiligen im c. 143, in der „Oratio sociorum sancti ad eundem“ über den Verfasser (oder besser Redakteur) der Vita secunda aussagen, kann noch viel weniger mifsdeutet werden: es ist die öffentliche Kundgabe ihres unbedingten Vertrauens zu dem Verarbeiter des zum guten Teil von ihnen gelieferten Materials. Sie sagen: „Ecce, beate pater noster, simplicitatis studia conata sunt, magnifica tua facta utcumque laudare

---

Ihre Namen nennt Celano nicht; aber Leo darf man sicher dazu rechnen und nach 1. Cel. II, 3 auch Rufinus. In der etwa 1254 geschriebenen Vita S. Clarae werden Leo und Angelus erwähnt als „illi duo b. Francisci socii benedicti“ (Acta SS. Aug. I, S. 764). So könnte man auch ohne Heranziehung des nicht völlig gesicherten Schreibens der drei Genossen an den Generalminister vom 11. Aug. 1247 Leo, Angelus und Rufinus als drei von den vier bestimmen; über den vierten läfst sich nichts sagen. Starb er frühzeitig, so dafs es 1247 nur noch drei Genossen gab?

1) Aus der ersten Person der Mehrzahl, in der sich der Verfasser der Vita sec. mehrfach ausdrückt, läfst sich noch nicht auf mehrere Verfasser schliefsen; denn auch in der Vita prima spricht Thomas gelegentlich in der Mehrzahl (z. B. II, 1; III Einl.), und in der Vita sec. wechseln Einzahl und Mehrzahl wiederholt miteinander (so III, 38. 54. 55. 61. 70. 86. 113). Aber 2. Cel. II, 19 (betr. Leos Tunika) und III, 41 mufs aus Berichten der Genossen herstammen. Auch bei III, 38 („quantum oculis vidimus“) und III, 67 („ut oculis vidimus“) liegt der Gedanke nahe, dafs sich die erste Person der Mehrzahl auf die Genossen bezieht, weil sie solche intime Szenen jedenfalls eher als Thomas erlebt haben konnten.

... Sed scripsimus haec tua dulci memoria delectati, quam donec vivimus aliis eructare vel balbutiendo conamur ..." Es folgt die Bitte an den Heiligen, sich seiner Herde anzunehmen, und dann die Fürbitte für den Generalminister. Dann heifst es weiter: „Supplicamus etiam toto cordis affectu, benignissime pater, pro illo filio tuo, qui nunc et olim devotus tua scripsit praeconia. Hoc ipse opusculum, etsi non digne pro meritis, pie tamen pro viribus colligens una nobiscum tibi offert et dedicat. Dignanter illum ab omni malo conserva et libera, merita sancta in illo adaugens".

Von der Theorie Sabatiers ausgehend bliebe wiederum nichts anderes übrig, als den plumpesten Betrug anzunehmen: Thomas hätte das von den Gegnern dem Generalminister eingelieferte Material benutzt und zur Erhöhung seiner Glaubwürdigkeit die Genossen des Heiligen in geradezu schamloser Weise als seine Freunde und Helfer und Fürbitter eingeführt [1] — ein Betrug, der doch sofort entlarvt werden mufste! Mir will scheinen: die Möglichkeit dieses Betruges sich ausdenken, heifst sie verneinen. Es liegt eine seelische Unmöglichkeit vor, ganz abgesehen davon, dafs ein Widerspruch gegen den Fälscher sich in der spätern Literatur vorfinden müfste, auch wenn der erste Protest der Vergewaltigten uns verloren gegangen sein sollte [2].

Es bleibt noch ein anderer Ausweg: haben etwa die Gegner von 1228 sich 1247 zu gemeinsamer Arbeit zu-

---

1) Sabatier, Opusc. de crit. hist. III, S. 70 Anm. 1: „Avec une habilité que je me dispenserai de qualifier, Thomas de Cel. parla de façon a suggérer à ses lecteurs l'idée, que la seconde Vie avait été faite en collaboration avec les Socii."

2) Sabatier (Speculum Perf., S. LXXV) nimmt an, dafs Thomas von Celano auch die Vita S. Clarae geschrieben hat — eine Meinung, der ich mich nicht ohne Bedenken anschliefsen könnte. Aber von Sabatiers Standpunkt aus ist es dann doch auffallend, wie dieser skrupellose Fälscher immer von neuem ehrenvolle Aufträge bekam; so niedrig stehende Naturen pflegen sich auch mit ihren Freunden zu überwerfen. Und auch da treibt er das betrügerische Spiel weiter: er feiert nicht nur die h. Klara, die doch zu der strengen Richtung der Gegner gehört hatte, sondern er erwähnt auch Leo und Angelus als die „duo b. Francisci socii benedicti" (Acta SS. Aug. I, S. 764)!

sammengefunden, hat etwa Thomas von Celano, belehrt durch die Ereignisse, seinen früheren Parteistandpunkt verlassen und sich mit den Genossen des Heiligen ausgesöhnt, so daſs ihre Worte von 1247 der Freude über einen reumütigen Sünder Ausdruck gaben? — Auch dieser Ausweg ist nicht gangbar. Denn ein solches Vertrauen konnten die Genossen einem Manne nicht zuwenden, der 1228 das Leben des Heiligen so parteiisch, ja so lügenhaft dargestellt hatte. Den Kampf gegen ihre eigene Person konnten sie wohl verzeihen; für die Fälschung der Überlieferung hätten sie aber doch wohl zum mindesten als Genugtuung die Abfassung einer ganz neuen, wahrheitsgetreuen Lebensbeschreibung verlangt, wenn sie sich mit Thomas ausgesöhnt hätten. Nun hat die Vita secunda gewiſs manchen neuen Zug im Gegensatz zur Vita prima, aber ich nehme voraus, was weiter unten (S. 188 ff.) noch bewiesen wird, daſs die Vita secunda keine neue Legende, sondern nur die planmäſsige Ergänzung der Vita prima ist, daſs sie in den wichtigsten Punkten, die nach Sabatiers Meinung 1228 gefälscht sein sollen, mit der Vita prima genau übereinstimmt und daſs ihre Abweichungen von der Vita prima ihre richtige Erklärung in der Verschiebung der Anschauungen von 1228 bis 1247 finden — eine Verschiebung, die sich bei den Genossen des Heiligen in ähnlicher Weise wie bei Thomas von Celano vollziehen muſste.

Es bleibt unter diesen Umständen nur übrig, daſs die vertrauten Gefährten des Heiligen 1247 in ganz einwandfreier und seit langem hergebrachter Gesinnung Thomas von Celano ihr Vertrauen bezeigt haben. Dann ist es aber auch unmöglich, daſs Thomas 1228 denselben Männern feindlich oder auch nur fremd gegenüber gestanden hat, und der letzte Schluſs aus allen diesen Erörterungen muſs sein, *daſs die Vita prima des Thomas von Celano in der Hauptsache auch den Auffassungen des vertrauten Jüngerkreises entsprochen hat.* Es wird sich noch zeigen, daſs Thomas keineswegs ein *vollkommener* Berichterstatter ist; aber als absichtlicher Parteimann hat er nicht geschrieben. Dann ergibt sich naturgemäſs die

weitere Folgerung, dafs 1228 die Gegensätze im Orden überhaupt noch nicht so stark entwickelt waren, dafs ein jeder notwendig Partei ergreifen mufste, wenn er nicht der einen oder andern Seite verdächtig werden wollte. In der Pietät für den Heiligen und auch in der Verehrung für Gregor IX. scheinen sich damals die Gemüter noch vereint zu haben, obwohl die Gegensätze gewifs in weiterer Entwickelung begriffen waren; aber es ist möglich, dafs auch die Nächstbeteiligten die Tragweite der Gegensätze noch gar nicht erkannten, mochten sie auch mit Kummer manche Erscheinungen im Orden verfolgen.

Aus allgemeineren Gesichtspunkten und ohne dafs der Inhalt der Vita prima bisher näher herangezogen wurde, ist somit festgestellt worden, dafs Thomas von Celano eine tendenziöse Parteischrift nicht verfassen konnte, weil die von Sabatier vorausgesetzten Gegensätze nicht vorhanden waren. Es ist vielmehr zu vermuten, dafs er in bester Absicht geschrieben hat, und die weitere Untersuchung mufs der Frage gelten, wie der Inhalt der Vita selber sich zu diesen allgemeinen Schlüssen stellt [1].

Liest man die Vita prima im Zusammenhang, so erhält man denselben Eindruck subjektiver Ehrlichkeit: sie ist in heller Begeisterung für den Stifter des Ordens geschrieben. Überall tritt diese Gesinnung zu Tage; am stärksten im zweiten Teile bei der Erzählung von Franzens Tod (I, 9 und 10) — auch das müfste also alles schnöde Heuchelei gewesen sein, wenn Thomas sowohl die wahren Ideale des Heiligen wie ihre Zurückdrängung durch Elias und den Kardinal von Ostia gekannt hätte. Aber ehrlicher Wille und Begeisterung machen den Wert einer Quelle noch nicht aus. Auch andere Vorzüge können angeführt werden, ohne dafs sie bereits ein günstiges Endurteil über die Vita ermöglichen. Sie ist mit grofser schriftstellerischer Gewandtheit, mit absichtlich kunstvoller Rhetorik geschrieben — Thomas

---

1) Sabatier, Speculum Perf, S. CII meint, wenn man der Vita prima einmal glaube, so müsse man ihr unbedingt glauben — das ist aber doch ein unannehmbarer Schlufs!

mufs eine höhere literarische Bildung besessen haben und sich dadurch trotz seines Mangels an eigenem Wissen über das Leben des Heiligen zur Abfassung der Biographie hervorragend empfohlen haben. Die Gefahr lag nahe, dafs die Rhetorik die Sachlichkeit hier und da unterdrückte; aber es mufs der Vita prima nachgerühmt werden, dafs sie dieser Gefahr nicht unterlegen ist. Man kann es in einer Hinsicht deutlich ermessen: sie bringt nur selten Reden des Heiligen, während die spätere Überlieferung immer reicher daran wird. Und das spricht für die Ursprünglichkeit und Treue der Erzählungen der Vita prima, denn es liegt ja auf der Hand, dafs Ansprachen und längere Ausführungen des Heiligen nur ganz selten aufgezeichnet worden sind. Aber das Streben, möglichst viele wörtliche Äufserungen eines Helden zu bringen, ist das ständige Kennzeichen späterer, ausschmückender und frei erweiternder Überlieferung: je gröfser der zeitliche Abstand von den berichteten Ereignissen wird, um so mehr waltet die Phantasie. In seiner zweiten Vita ist Thomas diesem zwingenden Gesetze der Überlieferung schon weit stärker unterlegen; in der ersten überwiegt noch der naive Wahrheitssinn. Auch die Zahl der Wunder, die Thomas berichtet, ist noch gering und man erkennt zumeist noch die Natürlichkeit des Vorganges — verehrungsvoll, aber ohne Übertreibung ins Wunderbare sieht Thomas in Franz den grofsen Menschen [1].

Solche Vorzüge verstärken wohl das schon gewonnene günstige Vorurteil für die Vita prima, aber nur die Prüfung wichtiger Einzelheiten kann lehren, ob Thomas ein objektiv treuer Zeuge ist oder nicht. Ich gehe dabei von Punkten aus, deren richtige Darstellung gerade Sabatier als Kennzeichen echter Überlieferung bezeichnet hat. Auf Grund des Speculum Perfectionis (c. 24, 27, 36) hält Sabatier Rivotorto, eine verlassene Hütte in der Ebene unterhalb

1) Wunder enthalten nur die Kapitel 23—26 des ersten Teiles. Für den Anhang über die Wunder im dritten Teil darf Thomas nicht verantwortlich gemacht werden: er fügt nur an, was bei der Kanonisation verlesen worden ist, und es sind Wunder, die nach dem Tode des Heiligen geschehen sein sollen.

Assisi dicht bei einem Leprosenheim, für den ältesten Aufenthaltsort des Heiligen und seiner ersten Jünger; die Übersiedlung zur Portiuncula fand erst später statt. Man wird den Nachweis Sabatiers annehmen und in diesen Angaben des Speculum Perfectionis echte alte Überlieferung sehen müssen, obwohl oder gerade weil die spätern Quellen Rivotorto vollständig verschwiegen haben: der Ort war nun einmal kein Ordensheiligtum geworden, sondern der Vergessenheit anheimgefallen. Die Vita prima bestätigt aber genau, was Sabatier als zur echten Überlieferung gehörig ansieht: sie erzählt (I, 16) das Leben der ältesten Brüder in einer engen verlassenen Hütte „in loco qui dicitur Rigustortus“. Damit vergleiche man nun die Legenda trium Sociorum, die von den drei Genossen stammen soll: sie berichtet (c. 9), dafs Franz nach der Aufnahme der ersten beiden Jünger, „cum non haberet hospitium, ubi cum eis maneret, simul cum ipsis ad quandam pauperculam ecclesiam derelictam se transtulit, quae S. Maria de Portiuncula dicebatur“. Also die drei Genossen, unter denen doch auch Bruder Leo war, berichten etwas anderes als der Bruder Leo des Speculum Perfectionis? Freilich berichtet dann dieselbe Legenda trium Sociorum an anderer Stelle (c. 13 nach alter Zählung) in fast wörtlichem Anschlufs an die genannten Worte der Vita prima: „Conversabatur adhuc pater cum aliis in quodam loco iuxta Assisium, qui dicitur Rigustortus“. Dieser Widerspruch innerhalb der Legenda trium Sociorum zeigt nicht nur die Zuverlässigkeit der Vita prima an einer Stelle, wo später die Überlieferung vergefslich wurde, sondern es tritt dabei auch mit kaum zu beseitigender Schärfe hervor, dafs die Legenda trium Sociorum von unwissenden Geistern kompiliert sein mufs, besonders da dies nur ein Beispiel von unzähligen ist [1].

---

1) Weiteres wird bei Behandlung der Leg. trium Sociorum zu sagen sein. — Sabatiers Auslegungsversuch, dafs Rivotorto der Aufenthaltsort der Brüder, die Portiuncula aber die Stätte des Gebets gewesen sei, ist nur entstanden, um den Widerspruch der Leg. tr. Soc. zu beseitigen; einen Beleg dafür gibt es nicht. — Dafs die Vita sec. des Thomas Rivotorto nicht mehr nennt, sondern (III, 21) nur von „quodam loco“

An einer zweiten Stelle sei eingesetzt. Ohne Zuziehung der Legenden habe ich das Verhältnis Franzens zum Kardinal von Ostia klar zu legen versucht: ihre ungetrübten freundschaftlichen Beziehungen betont, ohne doch die Gegensätze ihrer Naturen und ihrer Ziele zu vergessen [1]. Man vergleiche damit, wie Thomas von Celano dieses Verhältnis schildert. Im c. 27 des ersten Teils der Vita prima kommt er zum ersten Mal auf den Kardinal von Ostia zu sprechen und entwickelt gleich hier in grundsätzlicher Weise seine Meinung von den Beziehungen der beiden Männer. „Adhaeserat ei [dem Kard.] s. Franciscus tamquam filius patri et unicus matris suae, securus in sinu clementiae suae dormiens et quiescens. Pastoris certe ille implebat vicem et faciebat opus, sed sancto viro pastoris reliquerat nomen. Beatus pater necessaria providebat, sed felix dominus illa provisa effectui mancipabat. O quanti maxime in principio, cum haec agerentur, novellae plantationi ordinis insidiabantur, ut perderent. O quanti vineam electam, quam dominica manus benignissime novam in mundo plantabat, suffocare studebant ...... Qui omnes tam reverendi patris et domini gladio interfecti et ad nihilum sunt redacti. Erat enim rivus eloquentiae, murus ecclesiae, veritatis assertor et amator humilium. Benedicta proinde ac memorabilis illa dies, in qua sanctus Dei tam venerabili domino se commisit.“

Im zweiten Teil der Vita prima c. 5 sagt Thomas: Franz erbat sich vom Papst Honorius den Kardinal von Ostia als Ordensprotektor; der Kardinal suchte das Amt so gut wie möglich zu erfüllen; „propterea sanctus pater modis omnibus se subjiciebat ei et miro ac reverenti eum venerabatur affectu“; deshalb nannte Franz in seinen Briefen den Kardinal „totius mundi episcopum“ und begrüfste ihn oft mit „benedictionibus inauditis“. Dann heifst es weiter vom Kardinal: „Nimis quoque amore dictus dominus erga sanctum virum flagrabat et ideo, quidquid beatus vir loquebatur et quidquid faciebat, placebat ei .... Testatur ipse de eo,

spricht, zeigt, wie diese Stätte 1247 schon so vergessen war, dafs die namentliche Erwähnung keinen Zweck mehr zu haben schien.

1) Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 43 ff.

quod nunquam in tanta esset turbatione seu animi motu, quod in visione ac collocutione s. Francisci omne mentis nubilum non discederet rediretque serenum ..... Ministrabat iste b. Francisco tanquam servus domino suo, et quoties videbat eum, tanquam Christi apostolo reverentiam exibebat et inclinato utroque homine saepe manus eius deosculabatur ore sacrato."

In c. 5 des zweiten Teiles entwirft er noch eine glänzende Charakterschilderung des Kardinals, der „in desiderio sanctitatis cum simplicibus erat simplex, cum humilibus erat humilis, cum pauperibus erat pauper; erat frater inter fratres, inter minores minimus." Und in der Einleitung zum dritten Teile der Vita prima läfst Thomas den nunmehrigen Papst Gregor IX. sich freuen über die Wunder des toten Franz, seines Sohnes, „quem sacro portavit in utero, fovit in gremio, lactavit verbo et educavit cibo salutis."

Sollte man glauben, dafs so nur ein blinder Verehrer des Kardinals von Ostia sprechen konnte, so vergleiche man damit, was die angeblichen Feinde des Kardinals, die Verfasser der Legenda trium Soc. — Sabatier sieht sie ja für echt an — über den Kardinal sagen; es kommt in der Hauptsache auf das gleiche hinaus. Im c. XVI (nach alter Zählung) heifst es: „Videns b. Franciscus fidem et dilectionem, quam habebat ad fratres dictus dominus Hostiensis, ipsum cum intimis cordis affectuosissime diligebat" .... Später sei der Kardinal Papst geworden, „qui tam fratrum quam aliorum Religiosorum et maxime pauperum Christi usque in finem vitae suae extitit benefactor praecipuus et defensor; unde non immerito creditur, ipsum esse sanctorum collegio sociatum." Das also sagten die drei Genossen von dem Manne, der dem Werke ihres Meisters mit aller Kraft entgegengearbeitet, ja es mit einer Diplomatie, gegen die Franz nicht aufkommen konnte, zerstört hatte? Die mit ihrer Legende den wahren Idealen des Heiligen wieder Bahn brechen und die Abgefallenen im Orden bekämpfen wollten, brachten diese Unwahrheit in ihre Schrift [1]? Bleibt für

1) Vgl. hierzu noch Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 43 Anm. 1, wo auch die betr. Stellen des Speculum Perfectionis herangezogen sind.

Sabatier und seine Anhänger ein anderer Ausweg offen, als dafs auch die vertrautesten Jünger des Heiligen unter die Fälscher gegangen sind? Will man das nicht annehmen und die Legenda tr. Soc. doch für echt halten, so wäre wiederum ein neuer Beweis gewonnen, dafs zwischen Franz und dem Kardinal der behauptete Gegensatz nicht bestanden haben kann. Bei den starken Zweifeln an der Echtheit der Legenda trium Sociorum ist es freilich wichtiger, dafs auch die Vita secunda des Thomas den Standpunkt der Vita prima, wenn auch nicht ganz so enthusiastisch, aber doch in der Hauptsache gleichartig vertritt. Unter Tränen läfst Thomas da den Kardinal die Armut der Minoriten bewundern und er fügt hinzu: „Hic Ostiensis ille fuit, qui tandem ostium maximum in ecclesia factus semper adstitit beato patri, donec hostiam sacram animam illam beatam coelo refudit. O pius portus, o viscera caritatis! In alto positus dolebat alta merita non habere, cum revera sublimior esset virtute quam sede“ (III, 9). Ebenso hinterläfst die Unterredung zwischen Franz und dem Kardinal, von der Thomas etwas später berichtet (III, 19), den Eindruck, dafs der Kardinal von aufrichtiger Verehrung für Franz erfüllt geschildert werden soll; nach Tyrannei sieht es nicht aus, wenn der Kardinal zuletzt zu Franz sagt: „Fili, quod bonum est in oculis tuis, fac, quia Dominus tecum est.“ So bestätigen die Genossen des Heiligen in der Vita secunda durch den Mund Celanos die Angaben der Vita prima. Es ist freilich eine ganz andere Frage, ob diese Angaben der beiden Lebensbeschreibungen vollständig sind, ob sie alles bringen, was über das Verhältnis der beiden Männer gesagt werden konnte und heute zur richtigen Erkenntnis des Heiligen festgestellt werden mufs. Darüber wird bei den kritischen Einwänden zu sprechen sein, die gegen Celanos Darstellung zu machen sind (s. u. S. 193 ff.). Hier genüge zunächst die Feststellung, dafs sich hinsichtlich des Kardinals von Ostia die bona fides Celanos, gemessen an den Anschauungen seiner angeblichen Gegner und an den Schlüssen einer allgemeinen Untersuchung, bewährt.

Über die Anfänge des Ordens, über seine künftige

Gliederung in drei Zweige gibt die Vita prima nur recht spärliche Angaben (I, 15); aber sie bestätigen, was ich nach andern Quellen festzustellen versucht habe [1]: daſs der erste Orden der Kern der franziskanischen Bewegung gewesen ist und daſs der Klarissen- und Tertiarierorden ihm nur angegliedert worden sind.

Wie schildert Thomas ferner die Gesinnung und die Ziele des Heiligen? Es ist früher ausgeführt worden [2], daſs — entgegen allen neueren Konstruktionen — die Ideale des Heiligen für uns nur aus seinen eigenen Aufzeichnungen, vor allem aus dem Testament, einwandfrei zu erkennen sind und daſs nur von dort aus die Angaben der Legenden kontrolliert werden müssen. In gleicher Weise wie für die Entwicklung des Ordens das Testament und die Mitteilungen Jakobs von Vitry als Quellen ausschlaggebend sind [3], so auch für die Gedankenwelt des Heiligen in erster Linie seine eigenen Aufzeichnungen.

Die wichtigsten Gedanken des Testamentes stehen auch in der Vita prima: so die Befolgung des Evangeliums (I, 30), das strenge Armutsideal (I, 14, 15, 19), die Pflege der Leprosen (I, 7), das Gehorsamsideal (I, 15 und 17), die Notwendigkeit der Handarbeit (I, 15, auch I, 10), das demütige Verhältnis zu den Priestern, also zur Kirche (I, 15, 17, 22, 27; vgl. auch F.'s doch ganz freiwillige Reise nach Rom I, 13). Wie wird von Thomas das strenge Leben der ältesten Brüder gerühmt (I, 15) — es liegt in dieser Schilderung der schärfste Gegensatz zu den laxen Anschauungen, wie sie nach dem Tode des Heiligen im Orden sich ausbreiteten.

An einem einzelnen Beispiele sei der enge Zusammenhang von Testament und Vita prima noch erläutert. Im Kap. 17 des ersten Teiles ist nicht nur das Gebet, das Franz den Brüdern lehrte, wörtlich angeführt und der Gehorsam in seinem Sinne beschrieben, sondern auch dieselbe

1) Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 33 ff.

2) In dieser Zeitschrift XXII, S. 368.

3) Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 23.

übertriebene Verehrung des Priesters wird gefordert und an einem Beispiel gerühmt. Franz hatte im Testamente vorgeschrieben, die Priester als „Herren“ zu verehren und sich ihrem Willen zu fügen, selbst wenn sie die Brüder verfolgten: denn er wolle an den Priestern keine Sünde sehen, sondern den Sohn Gottes, weil sie das Sakrament verwalteten. Dieser Anschauung entspricht, was Celano an der genannten Stelle erzählt: dafs die Brüder nicht aufhörten bei einem Priester zu beichten, obwohl ihnen seine vollendete Nichtswürdigkeit mitgeteilt wurde, und dafs ein Bruder lange Zeit gedrückt umherging, weil ihm dieser Priester — oder ein anderer, sagt Celano — gesagt hatte: „Vide, frater, ne sis hypocrita.“ Da ein Priester nicht lügen könne, so müsse es wahr sein, meinte der betrübte Bruder. Franz habe ihm dann darüber hinweggeholfen, indem er „verbum sacerdotis exposuit et eius intentionem sagaciter excusavit.“ In der Wiedergabe dieser Erzählung zeigt sich Celano also in engster Übereinstimmung mit Franz, und zwar an einem Punkte, der auf die Dauer gewifs nicht aufrechtzuerhalten war und dem z. B. Bonaventura später direkt widersprochen hat [1].

Das Testament des Heiligen läfst uns die Konflikte spüren, die in seine letzten Lebensjahre fallen; das Verbergen dieser Konflikte hat man der Vita prima ganz besonders schwer angerechnet. Aber nur, weil man diese Konflikte in unrichtiger, viel zu weit gehender Weise vermutet hatte, konnte man sagen, dafs Thomas sie verschweige; von den Konflikten, die man auf Grund der Quellen und einer vorsichtigen Kombination feststellen kann [2], spricht die Vita prima, wenn auch in zurückhaltender Form, wie es pietätvoller Gesinnung nahe liegen mochte (s. u. S. 189 f.) [3].

Es ist zuzugeben, dafs ein wichtiger Punkt des Testamentes, die Warnung vor päpstlichen Privilegien, in der

1) Bonaventura, Opera IX, S. 382.

2) Vgl. Hist. Vierteljahrsschr. 1903, S. 42 ff.

3) 1. Celano I, 11 (Hinweis, dafs es künftig auch minder gute Mitglieder im Orden geben werde), II, 3 (Hinweis auf indiskrete Genossen des Heiligen), II, 6 (die Streber im Orden).

Vita prima nicht erwähnt wird und dafs überhaupt dem Testament (trotz Zitaten und Anlehnungen an dasselbe) die Bedeutung nicht eingeräumt wird, die Franz selber ihm geben wollte. Aber wiederum mufs zur Vorsicht im Urteil mahnen, dafs auch die Vita secunda das Testament in gleicher Weise zurücktreten läfst und dafs weder die Legenda trium Sociorum noch auch das Speculum Perfectionis das Testament und seinen Zweck im Sinne Franzens verwerten [1].

Sollte es nicht überhaupt eine unbillige Forderung sein, dafs Thomas in seiner Vita prima alles und jedes hätte erwähnen und bedenken müssen, was wir heute für wichtig ansehen? Wie vieles hat er achtlos übergangen, was er sicherlich gewufst hat [2]; wie vieles mag er aus Pietät übergangen oder geglättet haben, um das Andenken des Heiligen ganz hell erscheinen zu lassen und die vorhandenen Gegensätze nicht zu verschärfen! Eine solche Vermutung wird gerade dann wahrscheinlich, wenn man sich 1228 noch keine offene Spaltung an der Geburtsstätte des Ordens denkt.

Die der Vita prima Parteilichkeit vorgeworfen haben, stützten sich immer mit besonderem Nachdruck auf den Unterschied der Auffassung, der zwischen der ersten und zweiten Vita bestehe. Aber sind die Unterschiede wirklich so grofs, wie man behauptet hat, und sind sie nur durch einen Parteiwechsel Celanos zu erklären? Ich mufs es rund bestreiten. Im grofsen Ganzen ist die Vita secunda genau das, was sie sein will: eine Ergänzung zur Vita prima [3]. Sie vermeidet in den weitaus meisten Fällen irgend etwas zu wiederholen, was in der Vita prima bereits gesagt ist;

1) Vgl. in dieser Zeitschrift XXII, S. 374.

2) Er nennt z. B. (II, 10) den Namen der Kirche nicht, in der Franz beigesetzt wurde; er spricht nur von dem „sacro loco", der dadurch noch geheiligter geworden sei. — Vgl. ferner unten S. 195 f.

3) Auch Loofs, Christl. Welt (1894), S. 636 meint, nach dem Sturze des Elias sei die erste Vita unbrauchbar geworden und das Generalkapitel habe eine neue Vita gewünscht. Aber die Vita sec. ist kein selbständiges Ganzes; das ist sie nur gemeinsam mit der Vita prima.

nur des Zusammenhangs halber wird hier und da notwendigerweise nochmals kurz berührt, was in der Vita prima schon ausführlicher steht. Wenn trotzdem einige Male einzelne Tatsachen in sich widersprechender Weise berichtet sind, so mufs man das dem Verfasser, der kein kritischer Forscher war, wohl zu gute halten — man wird in jener Zeit kaum einen Anstofs daran genommen haben [1]. Hinsichtlich der Gesamtanschauung Celanos ist zuzugeben, dafs sie 1247 etwas anders ist als 1228. Es fragt sich nur, ob dieser Unterschied auf einen Frontwechsel zurückgeführt werden mufs oder nicht weit besser auf die Entwickelung des Ordens und auf die allgemeine Umgestaltung mancher Anschauungen im Laufe eines für die Minoriten erfahrungsreichen halben Menschenalters. Die wesentlichen Anschauungen des Heiligen sind doch in beiden Viten ganz die gleichen. Das Armutsideal und die Demut, der Gehorsam und die Askese, die Unterwerfung unter Kirche und Priester, die Vorbildlichkeit des Evangeliums, die Leprosenpflege und das Verhältnis zur Natur — das alles steht in der Vita prima so eindringlich wie in der Vita secunda. Soll man nun Celano tadeln oder bösen Willen voraussetzen, weil er 1247 eine Reihe von Fragen — Einzeldinge gegenüber den Hauptanschauungen des Heiligen — behandelt, die er in der Vita prima noch nicht berührt hatte? Thomas

1) Solche Einzelwidersprüche finden sich z. B. in 1. Cel. I, 10 und 2. Cel. I, 10 (und III, 52) hinsichtlich des ersten Jüngers; doch ist dabei auf 2. Cel. II, 17 hinzuweisen, wo Übereinstimmung mit 1. Cel. I, 10. Die Vita pr. hat gewifs mit ihrer Angabe recht; dafs der unbekannte, dem Orden vielleicht wieder verloren gegangene Jünger in der späteren Überlieferung verschwand, erklärt sich leicht. Ferner verschiedenartige Schilderung der Eltern in 1. Cel. I, 1 und 2. Cel. I, 1 und so noch öfters. Die Abweichungen der Vita sec. sollten z. T. wohl Verbesserungen der Vita prima sein (z. B. in 2. Cel. I, 2 einige Kleinigkeiten anders als in 1. Cel. I, 2); z. T. sind sie gewifs nur Unachtsamkeiten, die damals von niemand schlimm genommen wurden. — Hinsichtlich zweier Stellen, die Sabatier, Spec. Perf., S. C Anm. 2 als Widersprüche zwischen den beiden Viten bezeichnet hatte (betr. Benedictio und Stigmen), ist inzwischen der Nachweis geführt worden, dafs keine Widersprüche vorliegen: Anal. Bolland. XIX, S. 62. Vgl. auch unten S. 191.

hatte für seine zweite Arbeit nicht nur zahlreiche Ergänzungen seines früheren Wissens erhalten — deshalb sollte ja die neue Schrift verfaſst werden — sondern es wurde auch erst in späterer Zeit notwendig, einreiſsenden Miſsständen gegenüber auf den Willen des Heiligen zurückzugreifen. Das war der natürliche Gang der Dinge. Solange Franz lebte und gewiſs auch noch eine Weile nach seinem Tode wagten sich die Abweichungen von seinen Vorschriften und Wünschen noch nicht so stark hervor; aber in den folgenden zwei Jahrzehnten wird, ja muſs vieles geschehen sein, was die Vermenschlichung der Ordensideale anzeigte. Und vor allem bedeutete das Generalat und die Absetzung des Elias (1233—1239) die allerschmerzlichste Erfahrung für die Ordensmitglieder; gleichviel ob Elias zu einer bestimmten Partei gehörte oder nicht: er verkörperte jedenfalls einen Abfall von dem Lebensideal des Ordensstifters. Ergab sich daraus nicht für die ehrlichen Anhänger des Heiligen die Verpflichtung, strengere Maſsstäbe anzulegen, die Ideale der Gründungszeit schärfer und eingehender zu betonen? Deshalb in der Vita secunda die spezielleren Ausführungen über das Armutsideal: das Bekämpfen des Häuserbesitzes, der gelehrten Arbeit und des Büchersammelns und der Haſs gegen das Geld; ferner die Ermahnungen zum Bettel, zum geistlichen Frohsinn und zur Einfalt, die Warnungen vor dem Müſsiggang, vor jeder Berührung mit Frauen und vor dem Aufenthalt an einer curia. Deshalb aber auch das Vorhandensein mehrerer Kapitel, die sich ohne direkte Berührung mit dem biographischen Zweck nur auf Miſsstände der Zeit von 1247 beziehen [1].

Man hat den Unterschied der beiden Viten in der Behandlung des Elias ganz besonders betont; ergab sich aber nicht gerade diese Verschiedenheit aus dem Schicksal des Elias? Sein Name — seit 1239 im Orden verfemt — ist in der Vita secunda allerdings nicht genannt, aber ausgemerzt ist er trotzdem aus der Erzählung nicht: als vicarius Sancti tritt er häufig genug als ein bekannter Unbekannter

1) So 2. Celano III, 98. 111. 113. 124, vielleicht auch 115.

auf, und was einmal in der Geschichte des Heiligen mit Elias zusammenhing, ist nicht verschwiegen worden [1]. Nur an einer Stelle könnte man von einem wirklichen Gegensatz der beiden Viten sprechen. In der ersten Vita II, 7 segnet Franz auf dem Totenbett vor allen andern Brüdern den Elias: „Te, fili, in omnibus et per omnia benedico, et sicut in manibus tuis fratres meos et filios augmentavit Altissimus, ita et super te et in te omnibus benedico .... Benedico te sicut possum et plus quam possum et quod non possum ego, possit in te, qui omnia potest. Recordetur Deus operis et laboris tui et in retributione justorum sors tua servetur. Omnem benedictionem, quam cupis, invenias, et quod digne postulas, impleatur." In diesen Worten des Sterbenden liegt eine solche Fülle der Anerkennung, daſs man zugleich die absichtliche Designation des Nachfolgers darin sehen möchte. Nun bestätigt die Vita secunda III, 139 durchaus, daſs Franz auf dem Sterbebette die Brüder segnete und damit bei Elias begann („incipiens a vicario suo") — freilich ohne die Segensworte der Vita prima zu wiederholen, was sich aber aus der ergänzenden Art der Vita secunda oder besser noch aus dem inzwischen eingetretenen Abfall des Elias genugsam erklären würde. An einer andern Stelle der Vita secunda jedoch (III, 116) gibt Franz, als man ihn in seiner letzten Lebenszeit bittet, einen Nachfolger zu bezeichnen, seufzend das Urteil ab: „tam multimodi exercitus ducem, tam ampli gregis pastorem nullum sufficientem intueor;" dann beschreibt er den Jüngern, wie ein vollkommener Generalminister beschaffen sein müsse.

Ich will es nicht versuchen, den Widerspruch zu lösen, indem ich den Segen der Vita prima als möglich hinstelle neben dem Urteil der Vita secunda, daſs kein zum Generalministeramt vollkommen geeignetes Mitglied im Orden vorhanden sei. Aber eine andere Lösung bleibt jedenfalls, die in den Kreis der hier vertretenen Anschauungen paſst

1) Vgl. 2. Celano III, 77 und 139. — Bei den Erwähnungen des vicarius Sancti (II, 1 und 4; III, 134. 139) ist freilich nicht sicher zu sagen, ob sich nicht eine dieser Stellen auf Petrus Cataneus bezieht; auch dieser wird mehrfach (III, 13. 35. 115) als vicarius bezeichnet.

und auch an dieser Stelle ein Zugeständnis an Sabatier ausschliefst[1]. Thomas neigte in der Vita prima unzweifelhaft dazu, Gregor IX. und Elias zu feiern: sie waren nicht nur seine Auftraggeber, sondern auch die am stärksten hervortretenden Freunde des Heiligen. So mag die benedictio, an deren Tatsache nach der Vita secunda nicht zu zweifeln ist, eine übertreibende Fassung erhalten haben. Dann aber bleibt es sehr wohl möglich, dafs Franz zu anderer Zeit — die Vita secunda sagt: prope finem vocationis — sich den vertrautesten Jüngern gegenüber dahin ausgesprochen hat, dafs für seine Nachfolge keiner alle notwendigen Eigenschaften besitze. Das konnte Franz aussprechen, so freundschaftlich er auch Elias gesinnt war — ein Unterschied zwischen warmer persönlicher Freundschaft und der unbedingten Empfehlung für das oberste Amt des Ordens durfte gemacht werden. Nachdem Elias gescheitert war, mögen die vertrauten Genossen mit diesem Urteil des Heiligen hervorgetreten sein — vielleicht dafs die Wiedergabe des Urteils erst dadurch so ausführlich und eindringlich geworden ist, weil man es post eventum formulierte. Die Einwände, die man gegen die unbedingt wortgetreue Zuverlässigkeit der ersten wie der zweiten Vita selbstverständlich überall machen mufs, mindern vielleicht hier den scharfen Gegensatz im wesentlichen ab[2].

Um es zusammenzufassen: die Vita secunda zeigt nicht, dafs ihr Verfasser sich inzwischen reuig zu den wahren Idealen des Heiligen bekennen gelernt hatte, sondern sie zeigt vielmehr, wie stark inzwischen das Ideal verfallen war und an wie vielen Punkten es der herben Ermahnung be-

1) Vgl. Sabatier, Speculum Perf., S. XCIX f.

2) Eine solche Erläuterung mufs auch der Zusatz der Vita secunda zu der benedictio des Elias und der andern Brüder finden: „Nullus sibi hanc benedictionem usurpet, quam pro absentibus in praesentibus promulgavit.“ Obwohl ein Beweis dafür nicht zu liefern ist, dafs diese Worte sich auf Elias beziehen, liegt es nahe an ihn zu denken — aber doch nur insoweit, als er in der Zeit des Kampfes um sein Amt, also in der zweiten Hälfte der 30er Jahre, einen besondern Anspruch aus der benedictio hergeleitet haben mag.

durfte. Die Vita secunda mit ihrer etwas veränderten Betrachtungsweise war das Ergebnis einer Entwicklung der Geister, die wie andere auch Thomas von Celano durchgemacht hatte und der sich aller Wahrscheinlichkeit nach auch die vertrauten Jünger des Heiligen nicht entziehen konnten — wenn anders ihre Stellung zu Thomas und zu Gregor IX. im Jahre 1228, wie sie oben bestimmt worden ist, sich als richtig erweist.

Das Ergebnis dieser Betrachtungen ist, dafs Thomas von Celano seine Vita prima ohne die Absicht parteiischer Darstellung und ohne einen Gegensatz zu den vertrauten Jüngern des Heiligen geschrieben haben mufs.

Wollte nun aber jemand bei diesem Ergebnis Leben und Anschauungen des Heiligen auf Grund der Vita prima vertrauensvoll schildern, so würde doch nur eine halbe Arbeit zu stande kommen. Die subjektiv treue Gesinnung Celanos ist doch noch keine ausreichende Gewähr für ein objektiv treues Bild. Man mufs vielmehr nach dieser moralischen Rechtfertigung Celanos nachdrücklichst betonen, dafs seine Vita prima dennoch starke Mängel hat [1]. Ein Teil davon ist oben schon erwähnt worden: nur weniges von dem, was Thomas schildert, hat er selbst erlebt. Gestützt auf mündliche Berichte anderer Leute wird er ferner den Unsicherheiten solcher Berichterstattung, dem Zufall subjektiver Eindrücke nicht entgangen sein. Es wurde bereits angedeutet, dafs Thomas sicherlich bis zu einem gewissen Mafse im Banne seiner Auftraggeber stand, dafs er Gregor IX. und Elias als seine besten Gewährsmänner ansah und deshalb auch mit Lob für sie nicht geizte: Gregors Verhältnis zu Franz ist überschwenglich ausgemalt und die benedictio des Elias scheint übertreibend gefafst zu sein [2]. Dabei sind

1) Vgl. dazu Minocchi, Nuovi studi, S. 82.

2) Dafs der Kardinal von Ostia in der letzten Lebenszeit des Heiligen den Orden ganz geleitet und dafs sich Franz ihm in jeder Weise unterworfen habe (1. Celano II, 5), ist aus andern Quellen nicht zu kontrollieren; bei dem zunehmenden Siechtum Franzens ist es aber möglich, dafs Thomas die Wahrheit berichtet hat.

weder Gregor noch Elias von Thomas charakterisiert; man erfährt nicht, dafs sie andere Naturen waren als Franz. Die Unfähigkeit, treffend zu charakterisieren, tritt vor allem auch da hervor, wo Thomas den Heiligen selber in seinem Wesen zu kennzeichnen versucht (I, 29). Nach dem, was er an dieser Stelle von Franz rühmt, scheint dem Heiligen nichts an menschlicher Vollkommenheit gefehlt zu haben. Ganz gleichmäfsig betont stehen alle Tugenden nebeneinander: er ist unschuldig und einfach in Taten und Worten, liebt Gott und die Menschen, ist gehorsam und sanft in seinem ganzen Wesen, freundlich in Reden, entgegenkommend bei jeder Ermahnung, aufs höchste zuverlässig, vorsichtig im Rat, eifrig in der Tat, stets heiter und klaren Geistes, sich erbaulichen Betrachtungen widmend, fleifsig im Gebet, sich ganz seinen Bestrebungen hingebend, immer derselbe bleibend, rasch im Verzeihen, langsam im Zürnen, freien Geistes, klaren Gedächtnisses, scharfsinnig und umsichtig, streng gegen sich selber, wohlwollend gegen andere, discretus in omnibus; dabei höchst beredt, immer gütig, Feind der Trägheit und der Hoffart, so demütig wie nur möglich, omnium moribus se conformans: fromm unter den Frommen, unter den Sündern wie ein Sünder. — Diese Charakteristik — im Urtext noch viel stärker eine rhetorische Häufung ähnlicher Eigenschaften — hat vor allem den Mangel, dafs sie zu viel des Guten geben will und die wesentlichsten Charaktereigenschaften in keiner Weise vor andern hervorhebt: Franz tritt infolgedessen nicht klar hervor. Aus dem, was Thomas in der ersten und in der zweiten Vita hier und dort zerstreut an Einzelheiten über das Wesen des Heiligen angibt, läfst sich weit eher ein deutliches Bild gewinnen als aus jener Anhäufung so vieler guter Eigenschaften. Wie viele Züge fehlen in dieser Mustercharakteristik, die wichtiger sind als diese zum Teil etwas landläufigen Tugenden! Es fehlt die schroffe Wahrheitsliebe, mit der er sich selbst in der Predigt eines Vergehens schuldig bekennt (1. Cel. I, 19); es fehlt die Fähigkeit, auf Menschen einzuwirken, und die tief blickende Menschenkenntnis, die den Brüdern manchmal wie ein Wunder erschien (1. Cel. I, 17 und 18); es fehlt

das angeborene Feingefühl, das ihn alle detractatores verabscheuen läſst (2. Cel. III, 115); es fehlt die kindliche Naivität seines Wesens (2. Cel. III, 67), aber auch die zeitweilig hervortretende Selbstgewiſsheit, mit der er im göttlichen Auftrag zu handeln glaubt; es fehlt das Übermaſs an Aufopferungsfähigkeit und an Empfindsamkeit vor allem für die Passion Christi, jenes beständige Leben in den „hohen, unruhigen Regionen der Exaltation“ [1].

Ist Thomas etwa, wenn er die wesentlichen Seiten des Heiligen nicht hervorzuheben verstand, entschuldigt durch eine Zeit, der die Fähigkeit schärferer Charakteristik der Persönlichkeiten mangelte? Will man Thomas auch diese Entschuldigung zubilligen, so bleibt eben doch bestehen, daſs seine Arbeit an dieser Stelle unzureichend ist, und daſs sie aus andern Quellen ergänzt werden muſs; und Thomas erscheint doch schuldiger, wenn man zum Vergleiche heranzieht, mit wie wenigen Worten Jordanus a Jano die eindringendste Charakteristik des Heiligen gegeben hat: „omnia per humilitatem maluit vincere quam per iudicii potestatem“ [2].

Wie unvollkommen ist ferner der Versuch, die Bedeutung Franzens für Religion und Kirche zu bestimmen (1. Cel. II, 1). Die Rückkehr zum Evangelium ist wohl angedeutet: mit der doctrina evangelica und dem exemplo Apostolorum überwindet er alle menschliche Weisheit, erneuert er die alte Religion und die Wunder früherer Zeiten; er erreicht eine vollkommene sanctitas und wird ein Beispiel für Alle. Damit hat Thomas Richtiges wohl berührt, aber erfaſst ist die Besonderheit der Religiosität des Heiligen und ihre geschichtliche Stellung doch keineswegs. Vielleicht stellt man auch hier an Thomas und seine Zeit unerfüllbare Forderungen; die Hauptsache aber ist, daſs der Forscher über Thomas hinaus die Unvollkommenheit seiner Nachrichten ergänzen muſs, anstatt ihn etwa für eine vollkommene Quelle anzusehen.

---

1) Thode, Franz von Assisi, S. 21.
2) Anal. Francisc. I, S. 5.

Unerfüllt bleibt ferner, was Thomas im Prolog der Vita prima ankündigt: der erste Teil werde in zeitlicher Folge Bekehrung und Leben des Heiligen schildern („historiae ordinem servat"). Wie froh wären wir, wenn diese Zusage ausgeführt worden wäre! Statt dessen bricht die chronologische Schilderung schon mit dem Jahre 1212 ab, und erst im letzten Kapitel erscheint als nächstes sicheres Datum Weihnachten 1223. Für die Zwischenzeit aber gibt Thomas eine zum gröfsten Teile zeitlich ungeordnete Summe von Mitteilungen und statt erwünschter klarer Kunde häuft er uns nur die Schwierigkeiten hinsichtlich der dunklen Geschichte des Ordens in seinem ersten Jahrzehnt. Wie gerne hätten wir nähere Auskunft über die Entwicklung der Gemeinschaft aus loseren Formen zu festerer Organisation, über die Leitung des Ordens und über die Generalkapitel, über die Anfänge der Klarissen und der Tertiarier, über den Beginn der auswärtigen Missionen u. s. w. Über keinen dieser Punkte gibt Thomas eine befriedigende Auskunft — so eingehender Bericht scheint nicht im Zwecke seiner Arbeit gelegen zu haben. Man kann es mit einer andern Richtung seiner Absichten erklären; aber mit solchen mehr erbaulichen als historiographischen Zwecken läfst sich doch nicht entschuldigen, dafs Thomas auch die Ereignisse von 1219/1220 — die Krisis des Ordens in Italien während Franzens Aufenthalt im Orient — vollkommen verschweigt. Man würde hier eine Tendenz vermuten müssen, wenn eine solche nicht grundsätzlich abzulehnen wäre und wenn nicht die Vita secunda — und ebenso das Speculum Perfectionis und die Legenda trium Sociorum! — in gleicher Weise darüber schwiegen. Wir sind über diese Vorfälle freilich nur durch Jordanus de Jano (n. 13—15) unterrichtet, aber es ist undenkbar, dafs er diese Ereignisse erfunden haben sollte. War für Thomas nicht der Erwähnung wert, was in der Geschichte des Ordens so stark Epoche gemacht, was die Rückkehr Franzens aus dem Orient, die festere Organisation der Gemeinschaft, die Erwählung eines Kardinalprotektors und die Abfassung einer neuen Regel zur Folge gehabt hatte? Es läfst sich der Verdacht nicht abweisen, dafs

Thomas sowohl 1228 wie 1247 gemeinsam mit den Genossen des Heiligen diese Episode der Ordensgeschichte — in ihrer Veranlassung wenigstens — für so unerfreulich gehalten hat, dafs er lieber davon schwieg. Das Bild des Heiligen sollte möglichst ungetrübt erscheinen — eine Parteilichkeit weit eher für als gegen den Heiligen! Dann hat auch hierbei der erbauliche Zweck über die genaue biographische Darstellung gesiegt. Und das ist der Gesamteindruck, den man schliefslich doch von der Vita prima hat: sie ist bona fide geschrieben, aber neben ihren mancherlei begreiflichen Mängeln steht als stärkster Einwand, dafs sie offenbar in erster Linie erbaulichen Zwecken dienen sollte.

Studien zur Versöhnungslehre des Mittelalters[1].

Von

D. J. Gottschick,

Professor der Theologie in Tübingen.

IV.

Duns und Biel.

Um von der Versöhnungslehre des Duns ein deutliches Bild zu gewinnen, ist es noch mehr als bei seinen Vorgängern nötig, zuerst nach seiner Anschauung über den von Gott tatsächlich eingeschlagenen Modus der Erlösung zu fragen und erst danach die Beleuchtung in Betracht zu ziehen, die er dieser feststehenden Gröſse durch seine Reflexionen über die Notwendigkeit und Zulänglichkeit dieses Weges hat zu teil werden lassen. Indem die Darsteller sich sofort zu seinen kritischen Auseinandersetzungen mit Thomas und Anselm und zu seinen Reflexionen über das nach der potentia Dei absoluta Mögliche wenden, kommen sie überhaupt nicht dazu, ein deutliches und vollständiges Bild dessen zu geben, was für ihn nach der potentia Dei ordinata tatsächlich geschehen ist. Auch die neueste Monographie über Duns, die von Seeberg[2], macht hierin keine Ausnahme. Sie begnügt sich nach einem Exzerpt der 19. und 20. Distinktion des 3. Buches auf Grund eines allgemeinen Eindruckes einige Behauptungen über „die positive Gestaltung der Lehre“ des Duns auszusprechen und

1) Siehe Bd. XXII, S. 378; XXIII, S. 35. 191. 321; XXIV, S. 15.

2) Die Theologie des Johannes Duns Scotus 1900.

daran Reflexionen zu knüpfen. Nun gibt ja Duns selbst den Anlafs zu jener ungünstig wirkenden Reproduktion seiner Lehre, sofern er sofort mit der Kritik beginnt. Aber man darf nicht übersehen, dafs er die Kritik in der Form von Erläuterungen zu den Sentenzen des Lombarden vornimmt, dafs die letzeren daher für ihn die Voraussetzung bilden, sofern er sie nicht bestreitet, was nur an einem untergeordneten Punkt der Fall ist, ja dafs er, soweit er nichts anderes sagt, die Richtigkeit der gemeinen Auslegung des Lombarden voraussetzt. Nach dieser ist es die von dem Gottmenschen durch seinen Tod als ein überpflichtmäfsiges, nach Qualität und Quantität der Sünde entsprechendes opus bonum poenale oder als ein Opfer geleistete Satisfaktion für die menschliche Sünde, was den beleidigten Gott versöhnt und dazu bestimmt, den Gliedern Christi, den mit ihm sich im Glauben Einigenden, durch die Sakramente der Taufe bezw. Bufse den Habitus der Gnade einzuflöfsen, dessen Dasein die Tilgung der macula culpae bedeutet, und ihnen nicht nur die Strafe der ewigen Verdammnis zu erlassen, sondern auch die den vorchristlichen Gerechten verschlossen gewesene Himmelstür zu öffnen und die zeitliche Strafe in der Taufe ganz zu erlassen, bei Todsünden nach der Taufe im Bufssakrament zu verringern, eine Befreiung von culpa und poena, die zugleich Befreiung von der Gewalt des Teufels ist. Suchen wir zu ermitteln, wie Duns sich hierzu stellt.

Zunächst handelt es sich um die Wirkungen, die er der Passion Christi zuschreibt. Er führt sie nicht ausdrücklich auf, sondern erwähnt sie nur gelegentlich. Das spricht für seine Anerkennung der Überlieferung. Und diese Erwartung wird durch die Zusammenstellung jener gelegentlichen Äufserungen bestätigt. Die einleitende Frage von III. D 19 lautet, ob Christus uns verdient habe gratiam et gloriam et remissionem culpae et poenae etc. Sie ist natürlich zu bejahen. Immer wieder handelt es sich in dieser Distinktion darum, dafs Christus die Tilgung der culpa und die Verleihung der Gnade verdient hat. Für deletio culpae oder peccati steht auch remissio offensae 10. 11 (und ratio conferendi gratiam reconciliantem). Von delere, auferre rea-

tum peccati spricht er 13. Das Dritte, die collatio gloriae, ist natürlich dasselbe wie die apertio januae paradisi, die den vorchristlichen Gerechten verschlossen war, oder die amotio obstaculi intrandi, das in der Erbsünde oder in anderer Sünde liegt. Hiervon ist 8 und 11 die Rede. Nur die Befreiung aus der Gewalt des Teufels erwähnt Duns nicht, natürlich nur, weil sie ihm mit der Verleihung der Gnade, der Aufhebung des reatus und der Beseitigung des obstaculum gegeben war. Auf sie deutet das „etc." der Eingangsfrage. Ein anderer Ausdruck für den Effekt der Passion Christi ist in n 5. 8. die gratia baptismalis und poenitentialis im üblichen Verstande. Es ist freilich ein Irrtum Seebergs, wenn er a. a. O., S. 291 es einen durch Duns vollzogenen systematischen Fortschritt nennt, dafs das Verdienst Christi auf die Sakramentsstiftung bezogen wurde. Diese Beziehung haben seine Vorgänger sämtlich. Nur an einem Punkte korrigiert D. die letzteren, speziell den Thomas, hinsichtlich der Wirkungen der Passion Christi n 3. 5. Dieser hatte die efficacia derselben auf diejenigen beschränkt, die durch Erkenntnis und Liebe Gottes eine zulängliche Disposition für den Empfang der Gnade besitzen oder mit Christus geeinigt sind. Daran nimmt Duns Anstofs, weil Christi Verdienst ja dann nur denen zu gute käme, die schon irgendwie und irgend welche Gnade besitzen, und ihnen nur noch die Verleihung der gloria eintragen würde. Er fragt, woher wir dann die Verleihung der gratia baptismalis und der gratia prima hätten, und sagt, darin bestehe vielmehr hauptsächlich das Verdienst Christi, dafs er den Nichtvereinigten, auch denen, die sich noch niemals disponiert, die Vereinigung, d. h. die prima gratia verdient habe [1]. Harnack urteilt sehr scharf über

1) n 5: contra secundum, quando dicitur quod non meruit omnibus secundum efficaciam, quia agens non agit nisi in disposito et unito. Quaero a te, utrum Christus tantum meruit, quod habentes gratiam, quomodocunque et undecunque hoc esset, haberent gloriam ex merito Christi? si hoc solum: igitur non meruit nobis gratiam baptismalem in N. T. nec gratiam datam in sacrificiis et circumcisione in V. T.; quod est falsum; quia unde veniret nobis gratia illa prima? Oportet igitur dicere quod meruit nobis gratiam primam, qua conjuncti essemus sibi: igitur meruit, ut non conjuncti conjungerentur sibi, et in hoc po-

diese These des Duns: dessen Theorie sei darin ganz besonders irreligiös, dafs sie das Werk Christi einschränke auf die Gewinnung jener gratia prima, die nichts anderes sei als die Herstellung einer Art von Möglichkeit, damit der Mensch die Wirklichkeit seiner Erlösung selbst besorge. S. 481 ff. Aber was Duns hier als Effekt des Verdienstes Christi behauptet, ist doch eher ein Plus als ein Minus gegenüber Thomas. Christi Verdienst ist ihm wie Allen der Grund der Tauf- und Bufsgnade, und zwar so, dafs bei der ersteren nur in den Erwachsenen eine Mitwirkung, eine Disposition des Willens erforderlich ist, was natürlich bei der zweiten durchweg der Fall ist [1]. Er denkt nicht daran, die gratia cooperans und ihre Herkunft aus dem Verdienste Christi zu leugnen, wenn er sagt, er habe nicht nur verdient, dafs die ihm Verbundenen mit ihm weiter mitwirkten und die Herrlichkeit erlangten, oder er habe mehr die Taufgnade und die prima gratia als was späterhin von Gnade nötig wird, verdient (vgl. S. 200 Anm. am Schlufs). Er betont [2], dafs Christus das Hindernis des Eintritts ins Himmelreich weggeräumt d. h. die Befreiung aus dem Totenreich ohne unsere Mitwirkung erwirkt hat, wenn die Erwachsenen auch, um tatsächlich in den Himmel

---

tissime consistebat meritum; igitur non solum meruit, ut conjuncti sibi ulterius cooperarentur ei et sic tandem glorificarentur: sed meruit, ut non uniti unirentur, etiam qui numquam se disposuerunt: unde magis meruit gratiam baptismalem et primam, quam quodcunque opus est postea gratia.

1) 8: Christus meruit omnibus qui primam gratiam accipiunt collationem ipsius, ita quod ibi non cooperatur voluntas nostra, nisi in adultis baptizatis, ubi requiritur aliqua bona dispositio voluntatis: et hoc fuit potissimum in merito suo quod meruit non conjunctos conjungi ... sed quantum ad gratiam poenitentialem post lapsum in mortale actuale, licet meritum Christi sit principale in merendo et totalis causa de condigno, tamen requiritur ibi aliquid a parte recipientis gratiam, ut contritio et compunctio de peccato de congruo.

2) ib. Similiter dico quod Christus meruit nobis ut totalis causa apertionem januae paradisi, ut omnibus in gratia decedentibus aperiretur, nec ad amotionem huius obstaculi intrandi cooperamur ei ... nullus tamen actu ingreditur in coelum nisi cooperetur et utatur prima gratia quam sibi meruit Christus ... nisi impotentia excusat ut in parvulis, quibus Deus dat immediate introitum in coelum.

zu kommen, mitwirken müssen. Das ist jedenfalls etwas, was über die prima gratia hinausliegt. Überhaupt, was fehlt denn da an den Gnaden, die Christus nach der Lehre des Thomas uns verdient hat? Worin besteht aber eigentlich seine Abweichung von diesem? Er ist sich eines Unterschieds bewufst, wenn er die Vereinigung derer mit Christus, welche noch nicht mit ihm vereinigt waren, ja sich noch nie dazu disponiert hatten, dem Verdienste Christi zuschreibt. Das sind aber keine anderen als die kleinen Kinder, die getauft werden. Nach der herkömmlichen Lehre ist es der Glaube der Eltern oder der Kirche, der hier als das sie mit Christus Verbindende oder für den Empfang der Gnade Disponierende auftritt. Das bestreitet aber Duns. Die Eltern könnten ja Häretiker, in der ecclesia militans könnte ja kein einziger Gläubiger sein, und doch hätte die Taufe Kraft. Und hier setzt er das Verdienst Christi als den vollgenügenden Grund dieser ersten Verbindung mit Gott ein [1]. Ferner können doch die Erwachsenen sich nicht für den Empfang der Taufgnade und der gratia poenitentialis disponieren ohne ein adjutorium Dei. Die Verleihung jedes adjutorium zur Erlangung der Vergebung beruht aber auf dem Verdienste Christi (Anm. 1). Aus alle dem ist Duns, wirklich kein Vorwurf zu machen. Er hat den Umfang des Christus zu Verdankenden nicht beschränkt, sondern eher erweitert [2].

Weiter weicht Duns von der Überlieferung ab hinsichtlich der Lehre von der macula culpae und vom Verhältnis der remissio culpae zur infusio gratiae. Die macula galt all-

1) IV 4 q 2 n 4: dicitur quod parvulus conjungitur Deo per fidem parentum. Contra pone parentes haereticos vel infideles. Dicitur ad huc quod per fidem Ecclesiae. Contra esto quod in Ecclesia militante nullus esset fidelis, tamen intenderet facere quod Christus fecit, parvulus adhuc vere baptizaretur et reciperet gratiam. De facto nulli datur gratia nisi per aliquam causam meritoriam, quae meretur conjunctionem eius primam cum Deo: et haec causa meritoria est Christus, sed praeter istam non oportet dare aliam intrinsecam in recipiente, qua conjungatur Deo antequam recipiat gratiam.

2) Doch haben nicht nur Alexander und Bonaventura, sondern auch Thomas den Gedanken, dafs Christus uns auch die Disposition verdient habe. Vgl. Bd. XXIII S. 336. 337.

gemein als eine Privation. Duns führt sie aber IV 14 q 1 n 7 auf eine rein ideelle Relation zurück, auf die ordinatio ad poenam, so dafs sie also sachlich mit dem reatus und dem Beleidigtsein, offensa, oder Zürnen Gottes zusammenfällt, das nichts anderes als die aus seiner Gerechtigkeit folgende Absicht, die Sünde zu strafen, bedeutet. Welchen Sinn gewinnt hier die deletio culpae? Nach der älteren Anschauung wurde durch Eingiefsung der Gnade die macula getilgt und dadurch der reatus poenae aufgehoben. Hier bedeutet die Tilgung der Sünde die Aufhebung der ordinatio ad poenam. Dennoch findet auch für Duns Vergebung in diesem Sinne nicht statt ohne Eingiefsung der Gnade [1]. Das begründet er I 17 q 3 n 18. 19 mit Argumenten, wie sie auch sonst vorkommen. Die Privation der Ungerechtigkeit kann nur aufgehoben werden, indem der entgegengesetzte Habitus verliehen wird. Der Sünder, der vorher des ewigen Lebens unwürdig war, ist nach der Bufse seiner würdig; also mufs in ihm eine dies bewirkende Beschaffenheit eingetreten sein. Dafs Gott jemand zum ewigen Leben akzeptiert, heifst, dafs er ihn nach einer in ihm vorhandenen Disposition dessen für würdig erachtet; da er nun vorher nicht dilectus, sondern odiosus war, Gottes Wille aber unveränderlich ist, so mufs die Veränderung in ihm vorgegangen sein. Aber Duns stellt nun hier n 19 und IV 16 q 2 n 19 den Satz auf, dafs Gott natura prius die offensa vergibt als er Gnade gewährt. Das folgt nicht aus einem Kausalverhältnis zwischen beiden, sondern aus der Ordnung, die sie als Willensakte Gottes haben. Und da ist zu unterscheiden die Ordnung in der Intention und in der Ausführung. In der ersteren denkt er dem einzelnen, nachdem dieser gesündigt, zuerst die Gnade und dann die Befreiung von der Strafe zu. In der Ausführung aber ist es umgekehrt. Wie er dort zuerst will, dafs er Verdienste, dann dafs er die Herrlichkeit besitze, so hier zuerst, dafs ihm keine Schuld, dann dafs ihm Gnade einwohne. Das ist verständlich aus dem Prädestinationsgedanken. Diesem ent-

1) IV 16 q 2 n 15: de potentia ordinata nulli remittit Deus quin illum pro tunc gratificet.

sprechend ist die Ordnung, in der Gott das am einzelnen zu Vollziehende vor Augen hat: die Beseligung, die Erfüllung mit der Gnade, die dazu erforderlich ist, die Beseitigung des Hindernisses, welches die obligatio ad poenam hierfür mit sich führt.

Wenn es sich nun fragt, in welcher Weise Christus diese Effekte durch sein Leiden erzielt hat, so heifst das, in welchem Sinne dies unter die Begriffe meritum und satisfactio zu stellen ist. Wie versteht Duns diese Begriffe überhaupt und auch noch abgesehen von der besonderen Beleuchtung, die sie bei ihm durch die schärfere Betonung der Souveränität Gottes empfangen? Nach III 18 4. 5 ist Verdienst die Beziehung eines löblichen Aktes auf einen Anderen, der für ihn eine Vergeltung schuldig ist, mag diese nun, je nach dem Willen des Verdienenden, diesem oder einem Anderen zu gute kommen. Denn einer kann, das liegt in der Natur der Sache, für einen Anderen verdienen. Gott gegenüber besteht die Wurzel alles eigentlichen Verdienstes in der Affektion des Willens durch die Gerechtigkeit, nicht durch den eigenen Vorteil, auch nicht durch die Gerechtigkeit, wie sie diesen ordnet. Verdienst Gott gegenüber ist die geordnete Willensbewegung in bezug auf Gott, die für Gott Gutes erstrebt und danach cum debitis circumstantiis für sich oder Andere die Vereinigung mit Gott erstrebt. Satisfactio ist eine Art des meritum [1]. Nach ihrem allgemeinen Begriff, wie er auf alle möglichen Obligationen, sowohl die durch Kontrakte oder Wohltaten wie die durch Verfehlung, culpa, entstandenen pafst, ist sie redditio voluntaria aequivalentis alias indebiti. IV 15 q 1 n 3. Sie ist freiwillige redditio; bei Unfreiwilligkeit, nämlich bei der Strafe, könnte man nur von satispassio reden. Sie ist redditio aequivalentis; das fordert die Gerechtigkeit, die durch sie befriedigt werden soll. Sie ist redditio alias indebiti; sonst würde sie nach der Gerechtigkeit nicht dem entsprechen, dem sie entsprechen soll, sondern einem anderen. Gott gegenüber das durch die Sünde Entzogene durch ein aequivalens alias indebitum

1) III 20, 5: meritum debet etc. ... si sit satisfactio.

wiederzuerstatten, ist nun insofern möglich, als Gott den Menschen, den er sich ganz mit allem, was er ist und kann, hätte verpflichten können, nach seiner grofsen Barmherzigkeit in Anbetracht unserer Schwäche regelmäfsig nur zur Erfüllung des Dekalogs hat verpflichten wollen, so dafs er opera supererogationis leisten kann n 7. Welcher Art sind aber diese freiwilligen überpflichtmäfsigen Leistungen, durch die für die Sünde ein aequivalent gewährt wird? Der Regel nach sind es actus poenales n 8. Es greift hier ein, was IV 14 q 1 über die Notwendigkeit der Bufse zur Tilgung der nach der Taufe begangenen Todsünden ausgeführt hatte. Gott, heifst es dort, wird durch die Sünde beleidigt. Sein Beleidigtsein oder Zürnen bedeutet, dafs er strafen will oder „etwas zur Versöhnung Genügendes" fordert, etwas, was in seiner acceptatio der poena äquivalent ist, weil es nach der potentia ordinata der von Gottes Gesetz allgemein vorgeschriebene Weg ist, dafs die culpa durch eine entsprechende poena geordnet wird. Und da ist denn das die culpa tilgende, den Beleidigten versöhnende Äquivalent für die unfreiwillige Strafe die freiwillige Selbstbestrafung. Nach q 2 ist solche Selbstbestrafung der Bufse, trotzdem sie Versöhnung mit Gott oder Herstellung der Freundschaft mit Gott im Gefolge hat, ein Akt der Tugend der Gerechtigkeit, da dabei die aequalitas poenae ad culpam, ut servetur lex punitiva Dei in Betracht gezogen wird. Als solche actus poenales oder passiones voluntariae zählt er 15 q 1 n 8 auf: den inneren Akt des Mifsfallens an der Sünde oder die passio tristitiae, den äufseren Akt des Bekenntnisses der eigenen Sünde, der etwas sehr Pönales ist, und die begleitende passio, die verecundia, endlich die schlechhin äufseren Akte der Kasteiung des Fleisches, die sich auf Beten, Fasten, Almosengeben zurückführen lassen und nun nach n 11 die Satisfaktion im strikten Sinne [1] ausmachen. Dabei will aber Duns nicht ausgeschlossen wissen, dafs auch durch einen nicht pönalen guten

1) Satisfactio est operatio exterior laboriosa vel poenalis, voluntarie assumta, ad puniendum peccatum commissum a se et hoc ad placandum divinam offensam: vel est passio seu poena voluntarie tolerata in ordine praedicto.

Akt Genugtuung geschehen könne: Gott kann recht gut einen grofsen Akt der Liebe für die einer culpa gebührende Bestrafung annehmen, weil er ein gröfseres Gut ist und Gott mehr Ehre erweist, als eine Selbstbestrafung n 8. Voraussetzung dafür, dafs eine pönale oder nicht pönale Handlung mit den genannten Merkmalen für Gott die Bedeutung einer Satisfaktion bekommen kann, ist, dafs sie aus der Gnade heraus geschieht. Ohnedem wäre sie weder an sich ein Äquivalent für die Sünde, noch könnte sie von Gott dafür akzeptiert werden. Nach der potentia ordinata kann deshalb Gott nur in Kraft der Passion Christi genuggetan werden, da er nur auf Grund dieser dem Sünder Gnade gibt. An sich könnte er auch auf andere Weise die zur Satisfaktion erforderliche Gnade geben. (NB. Ganz ebenso Thomas.)

Des Duns Anwendung der Begriffe Verdienst und Genugtuung auf Christi Leiden hat sehr verschiedene Deutungen erfahren. Ritschl meint, dafs Duns nur den Begriff des Verdienstes, nicht den der Genugtuung auf Christus anwendet, S. 80. 81. Nach H. Schultz fällt die Satisfaktion bei Duns ganz in den Gesamtbegriff des meritum zurück, wird aber darum doch nicht überhaupt aufgegeben, S. 303. Seeberg überschreibt die Reproduktion von Duns' Kommentar zu III, 19 „Christi Verdienst“, und sagt beim Übergang zu Dist. 20: „Duns schreitet nun fort zur Stellungnahme zu der Satisfaktionslehre“, S. 281. Der Hauptanlafs zu diesen Urteilen ist, dafs Duns den Lombarden kritisch kommentiert und dabei die Überlieferung voraussetzt. Unter diesen Umständen läfst sich gar nichts daraus folgern, dafs er in D 19 nur vom Verdienste Christi redet. Der Lombarde bot hier diesen Ausdruck dar, und zweifellose Vertreter der Satisfaktionslehre wie Albert haben ihn aus demselben Grunde dort auch regelmäfsig gebraucht. Dafs aber Duns bei D 20 zur „Stellungnahme zur Satisfaktionslehre“ fortschreite, ist falsch; er schreitet fort zur Frage, ob die Satisfaktion durch den Gottmenschen zur Erlösung des Menschengeschlechts notwendig gewesen wäre. Hier braucht Duns regelmäfsig den Ausdruck Satisfaktion, weil Anselm, dessen Kritik der Abschnitt gewidmet ist, ihn darbot. Da meritum der Gattungs-, satisfactio der Artbegriff

ist, so kann jederzeit der erste für den zweiten gebraucht werden, wie dies schon Anselm getan. So ist es selbstverständlich, dafs Duns auch die Passion Christi unter den Begriff des bonum velle, das in affectione justitiae voluntatis geschehen, subsumiert 18 n 5. 6, 19 n 4. 7. 14, und von dem praemium oder der recompensatio redet, die ihr als einem Verdienste gebühren 19 n 10. 14. Nun sind aber diese Belohnungen, die das Verdienst Christi empfängt, oder die Wirkungen, die ihm zugeschrieben werden, solcher Art, dafs das, was sie erzielt, nach des Duns sonstigen Begriffen ein meritum satisfactionis sein mufs. Ritschl hat zwar eine Reziprozität zu des Duns vermeintlicher Vertauschung des Begriffes Verdienst mit dem der Genugtuung darin finden wollen, dafs der Erwerb der Passion für die zu Christus Gehörigen nicht das negative Gut der Sündenvergebung, sondern das positive Gut der Gnade und der Aussicht auf die Seligkeit (Eröffnung des Paradieses) darstelle, indem die Belohnung nur als positives Gut, nicht aber als Aufhebung einer Rechtsverpflichtung gedacht werden könne, S. 81. Aber die Eröffnung der Paradiesestür bedeutet für Duns wie für das ganze Mittelalter die Beseitigung eines durch die Sünde verursachten Hindernisses, die Aufhebung eines Strafdekretes Gottes 19, 8. Was solchen Effekt hat, ist aber meritum remissionis d. h. satisfactio. Und dafs gerade dieser Erfolg von jeher an eine Auffassung der Passion Christi als Satisfaktion (der Überhebung Adams entsprechende Selbstdemütigung) geknüpft ist, hat sich beim Lombarden gezeigt. Aber auch die anderen Wirkungen, von denen D 19 redet, führen hierauf. Die Verleihung der Gnade steht ja nicht für sich, sondern ist mit dem Erlafs der culpa oder offensa verbunden n 2. 10 oder hat den Zusatz gratia reconciliationis n 10 oder wird als gratia baptismalis und poenitentialis spezialisiert n 8. Damit wechselt auferre, delere reatum peccati n 13. Das alles sind doch Wirkungen, die Duns nach IV 14. 15 von einer Satisfaktion abhängig macht. Umgekehrt spricht er da, wo es sich zweifellos um Satisfaktion handelt — es soll die Zulänglichkeit unserer Satisfaktionen durch die in ihnen wirkende Kraft der Passion Christi begründet wer-

den — vom Verdienste Christi IV 15 n 7. Ferner braucht er 19,6 die sonst die Satisfaktion bezeichnenden Ausdrücke oblatio und offerre pro nobis [1]. Keinen Zweifel aber lassen die Stellen, in denen er ausführt, inwiefern das Verdienst des Todes Christi jene Effekte habe. Da hebt er an diesem ausdrücklich die Merkmale hervor, die seinen Begriff von der Satisfaktion konstituieren. Vor allem kommt hier IV 2 q 1 n 6. 7 in Betracht, ein Abschnitt, der zeigt, inwiefern die Sakramente ihre efficacia von Christi Passion als der causa meritoria haben, und der sich ausdrücklich als gleichbedeutend mit III 19 einführt [2]. Es handelt sich hier zuoberst um Erwirkung der Versöhnung mit Gott für den im

1) Vgl. 20 n 9: potuit satisfecisse offerendo aliquid placitum Deo pro nobis. Ebendort findet sich die Gleichung satisfacere und mereri deletionem peccati.

2) Sacramenta novae legis ... habent efficaciam ... a passione Christi tamquam a causa meritoria ... patet ex distinctione 19 tertii libri et quantum ad praesens breviter ostenditur sic: Homini facto Dei inimico per culpam disposuit Deus non remittere illam culpam neque aliquod adjutorium dare ad talem remissionem sive ad consecutionem beatitudinis nisi per aliquid sibi oblatum, quod gratius acceptaret quam offensa illa esset sibi displicens vel ingrata: nihil autem potest inveniri gratius Trinitati quam sit tota culpa et offensa generis humani displicens vel ingrata, nisi sit aliquod obsequium personae magis dilectae quam tota communitas illa, quae offendit, per universalem offensam fuerat vel debebat esse cara, si non offendisset. Talem personam sic dilectam non potuit genus humanum ex se habere, quia totum fuit inimicum de una massa perditionis: ergo disposuit Trinitas personam sic dilectam sibi dare generi humano ac ipsam ad hoc inclinare, ut ipsa offerret obsequium pro toto illo genere: talis persona non est nisi Christus, cui non ad mensuram dedit Deus Spiritum caritatis et gratiae, et tale obsequium est illud, in quo maxime apparet caritas, quod est offerre se usque ad mortem pro justitia: ergo Trinitas nullum adjutorium pertinens ad salutem contulit homini viatori nisi in virtute huius oblationis Christi in cruce factae et a persona dilectissima et ex maxima caritate. Et per hoc passio illa fuit meritoria causa respectu boni meritorii collati homini viatori. IV 15 n 17: De potentia ordinata non disposuit Deus alicui peccatori dare primam gratiam nisi in virtute meriti illius qui erat sine peccato sc. Christi, quia, sicut tactum est supra, non disposuit sibi reconciliare inimicum nisi per obsequium magis gratum quam offensa eius erat sibi displicens; et tale obsequium est passio Christi vel meritum eius.

Stande der Feindschaft mit Gott befindlichen Menschen. Dem sind die anderen zu verwirklichenden Güter, insbesondere das adjutorium Dei bezw. die prima gratia untergeordnet. Das, wodurch die Versöhnung vermittelt ist, ist ein Opfer oder eine Darbringung an Gott, die er lieber annimmt, als ihm die Beleidigung mifsfällig ist. Um von dem unmifsverständlich deutlichen Anklang an Anselm abzusehen, es treffen hier alle Merkmale des von Duns aufgestellten Begriffes der Satisfaktion zu. Die redditio voluntaria liegt im oblatum. Das aequivalentis wird durch die Vergleichung des Wertes dieser Leistung für Gottes Urteil mit dem Mifswert, den die Sünde für dasselbe hat, festgestellt. Das alias indebiti liegt darin, dafs diese Leistung als Ersatz für die Strafe gedacht ist. Eine solche äquivalente, das göttliche Mifsfallen an der Sünde durch ihre Gottgefälligkeit überbietende Leistung findet Duns in dem Tode Christi, sofern derselbe die Gehorsamsleistung einer Person ist, die auf Grund ihrer Ausrüstung mit dem Geist ohne Mafs Gott lieber ist als das ganze Menschengeschlecht im Zustand der Sündlosigkeit, und sofern in ihm, weil er ein Märtyerertod für die Gerechtigkeit ist [1], die Liebe zu Gott in der denkbar gröfsten Weise heraustritt. Also als die Tat der gottgeliebtesten Person und als deren gröfste Gehorsams- oder Liebestat hat ihm Christi Tod die satisfaktorische Kraft. Hierauf gründet sich das Urteil von H. Schultz, dafs Duns die Satisfaktion ganz in den Begriff des meritum zurücknehme. Das ist zweifellos, dafs der meritorische Charakter der Passionstat hier deutlich heraustritt. Durch eine solche Tat des Gehorsams und der Liebe erwirbt sich Christus das denkbar gröfste Verdienst um Gott. Insbesondere ist dies gegeben mit der Unterstellung des Todes Christi unter den Gesichtspunkt eines Martyriums für die Wahrheit oder Gerechtigkeit, die er in

1) Vgl. 20 n 10: Credendum est quod ille homo passus est propter justitiam: vidit enim mala Iudaeorum quae fecerant ... Christus igitur volens eos ab errore illo revocare per opera et sermones, maluit mori quam tacere, quia tunc erat veritas dicenda Iudaeis et ideo pro justitia mortuus est. Tamen de facto sua gratia passionem suam ordinavit et obtulit patri pro nobis.

seinem Leben den im Gesetzesirrtum befangenen Juden gegenüber vertreten, mit der Auffassung seines Todes als der höchsten Probe seiner — wir würden sagen — Berufstreue. Aber diese empirische, geschichtliche, ethische Betrachtung der Hingabe Christi in den Tod, auf der dessen Vorbildlichkeit für uns beruht, ist ja seit Augustin Gemeingut und hat die religiöse Beurteilung desselben und zwar in der Zuspitzung auf den Gedanken der stellvertretenden Satisfaktion nicht gehindert. Und dafs eine Handlung, um Satisfaktion zu sein, zunächst Verdienst sein mufs, ist sicher. Es fragt sich nur, ob an dieser verdienstlichen Handlung die Merkmale des meritum satisfactionis heraustreten. Darauf weist schon in der Fortsetzung die Wendung hin, dafs erst die Taufe, nicht schon die Beschneidung die Himmelstür geöffnet, weil auch die gröfste in der Kraft der vorausgesehenen Passion Christi verliehene Gnade nicht verliehen wurde als wirksam zum Ziel der Gnade, zur Seligkeit, nisi prius obsequium illud esset solutum [1]. Der Ausdruck solvere in der Verbindung mit obsequium, sowie die Knüpfung gerade dieser Wirkung an diese Verbindung weist unzweideutig darauf hin, dafs der Gedanke der Satisfaktion zu grunde liegt. Und dieser tritt deutlich heraus, indem das Merkmal der Äquivalenz so stark wie nur möglich hervorgehoben, alle Mühe auf den Nachweis verwandt wird, dafs die Mifsfälligkeit der Sünde der Menschheit durch die Gottgefälligkeit dieser Tat dieser unvergleichlich geliebten Person überboten wird. Die beiden anderen Merkmale der Satisfaktion alias indebiti und opus poenale verstehen sich bei einem Tode für die Gerechtigkeit von selbst. Der Tod ist eben ein opus poenale; und dafs ein Märtyrertod ein opus supererogatorium ist, braucht im Mittelalter nicht gesagt zu werden und braucht Duns nicht zu sagen, dem die Verbindlichkeit des Menschen nicht über die ausdrücklichen Gebote des Dekalog hinausreicht. Aber anderswo hat er diese Merkmale auch ausdrücklich hervorgehoben. Das alias indebiti in der Betonung, dafs Christus als Unschuldiger, als non-debitor den Tod er-

---

1) IV 2 q 1 n 9.

litten und so durch ihn genuggetan hat [1]. Was aber das nicht einmal unbedingt erforderliche Merkmal der Pönalität anlangt, so hat Duns nicht nur gelegentlich 20 n 4 vom Tode Christi als einer poena satisfactoria gesprochen, sondern auch den besonderen verdienstlichen Wert, den die Liebestat Christi gerade hierdurch erlangt, stark betont [2]. Ja er hat, und hier nun unter ausdrücklicher Beziehung auf die satisfaktorische Bedeutung der Sache, auf die intensive Empfindung des Schmerzes und auf das Mafs derselben das gröfste Gewicht gelegt. Christus, heifst es III 15 n 37, hat wahrhaftig „unsere Schmerzen getragen" im sinnlichen Begehrungsvermögen. Sein Schmerz ist der gröfste gewesen, was mit den bekannten Gründen, z. B. der normalen Konstitution seines Leibes, erwiesen wird. Dabei wird nicht übergangen der Schmerz über fremde Sünde, über die infidelitas seiner zweifelnden Jünger, die incredulitas und crudelitas der Juden (18—21). Ja das Erleiden dieses Schmerzes erscheint wie die Erfüllung einer selbständigen Aufgabe, nicht als blofses Akzidens der Treue in dem Beruf der Vertretung der Gerechtigkeit, wenn Duns den Nachweis führt, dafs dieser Schmerz, um verdienstlich zu sein, nicht formaliter im Willen statt zu haben brauche, wo das Verdienst seinen Platz hat, dafs auch Nichtwillensakte verdienstlich sein können, wenn sie nur nach dem Gebot des Willens erfolgen. Ja er weist sogar gegenüber der anscheinenden Diskrepanz zwischen der

---

1) III 20 n 9: Christus homo innocens, non-debitor satisfecit. 19 n 10: passio Christi hominis innocentis ... fuit multum accepta Trinitati ex quo ista omnibus credentibus ... remisit offensam.

2) 20 n 10: concedo absolute quod per velle potuit satisfecisse, sed tamen aliter voluit. Et cum dicis quod actus sunt laudabiliores passionibus, dico quod verum est loquendo de actu virtutis, quae distinguitur contra passionem, quae non accidit ex virtute ... tamen passiones poenales et maxime mors, quando est ex actu virtutis accepta et imperata, est laudabilior quam actus virtutis circa delectabile separatim. Unde actus virtutis circa tristabile est magis meritorius, quam actus virtutis circa delectabile, et passiones voluntariae concomitantes actum virtutis simul acceptae sunt magis meritoriae quam actus tantum ... Quod ergo Christus voluit sic pati, processit ex amore intenso finis et nostri, quo dilexit nos propter Deum.

Sünde Adams, die im höheren Seelenteil begangen, und der im niederen Seelenteil stattfindenden Traurigkeit Christi die Äquivalenz der von Christus zur Satisfaktion erlittenen poena mit Adams Sünde auf, indem er den Grundsatz aufstellt, dafs durch die grofse Würdigkeit der Person dieser Unterschied ausgeglichen werde [1]. Es ist also nicht richtig, wenn Ritschl, S. 85, sagt, dafs Duns die Deutung des Todes Christi als Strafe überhaupt ignoriert habe, so gewifs freilich Duns nicht den Begriff von Strafe vor Augen hat wie Ritschl. Keinerlei Anhalt hat es vollends, wenn Seeberg, S. 267 behauptet:

„Die Tendenz des Duns ist daraut gerichtet, das eigentliche Leiden nicht in der Empfindung physischer Schmerzen, sondern in dem Leid über die Sünde der Menschheit oder dem Nichtwollen derselben aufzuzeigen. Nicht der Tod an sich, sondern dafs die Sünde ihn vernotwendigte, ist des Leidens tiefster Grund."

Woher weifs Seeberg das? Duns handelt ganz schematisch vom Schmerz im niederen und höheren Seelenteil, gibt an, dafs der letztere drei Quellen haben könne, zwei, die bei Christus nicht zutreffen, Entbehrung des Genusses Gottes und eigene Sünde, drittens fremde Sünde, und über diese sagt er nicht mehr, als ich oben angeführt. Seeberg fährt fort:

„Daher hat sein Empfinden sich auch nicht auf die sinnlichen Schrecken des Leidens gerichtet."

Woher weifs Seeberg das? Wenn Duns das alte Wort anführt, dafs Christi Schmerz der gröfste war, so begründet er es mit der Beschaffenheit seines Leibes, die ihn die sinnlichen Schmerzen ganz besonders empfinden liefs. Hier ist der Ort, wo das mittelalterliche Empfinden sich gerade auf die sinn-

---

1) III 15 n 37: quando dicitur quod Adam peccavit in portione superiori: ergo secundum istam debet fieri satisfactio in Christo per tristitiam. Dicendum quod non sequitur: quia quando dignior persona satisfacit pro indigniori, non oportet quod in illo sit poena et satisfactio, in quo alius deliquit, sed minor posset sufficere in digniori ad satisfaciendum: et ideo cum Christus dignior persona fuit quam Adam, ideo ipsum non oportuit pati secundum portionem superiorem voluntatis, sed sufficiebat pati in appetitu sensitivo inferiori: unde passio in solo sensu Christi satisfecit ad delendum peccatum Adae.

lichen Schrecken der Passion richtet. Wenn er dann betont, dafs für Duns der Tod Christi eine Willenstat ist, so ist das freilich richtig, gilt aber für alle, die die Passion als Verdienst ansehen, und schliefst, wie sich aus dem Obigen ergibt, bei Duns so wenig wie sonst im Mittelalter aus, dafs die Schmerzempfindung als das Ziel dieses Willensaktes gemeint ist, gewährt demgemäfs nicht, wie Seeberg will, einen Einblick in die „männliche, strenge und herbe Seele" des Duns, sondern in die weichliche, von Luther gerügte Art der mittelalterlichen Andacht gegenüber der Passion.

Unter diesen Umständen kann auch nicht die Meinung sein, dafs Christus seinen Tod lediglich unter dem Gesichtspunkt des Martyriums für die Gerechtigkeit übernommen habe. Wenn D. III 20 n 10, nachdem er ihn als solchen charakterisiert hat, fortfährt: tamen de facto sua gratia passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis, so könnte man das im Sinne Anselms verstehen: Christus überträgt den Lohn seines an sich rein um Gott erworbenen Verdienstes, das durch seine besondere Art dazu geeignet ist, Satisfaktion für unsere Sünden zu sein, nachträglich auf uns. Aber IV 2 q 1 n 8 tritt es deutlich heraus, dafs Duns als Motiv der Übernahme des Todesleidens bei Christus auch die Absicht voraussetzt, in Liebesgehorsam gegen Gottes Heilsabsicht und in Barmherzigkeit gegen uns für uns genugzutun [1].

Die Übertragbarkeit des Lohnes für das (satisfaktorische) Verdienst Christi auf uns liegt für Duns im Begriff des Verdienstes [2]. Ritschl hat S. 80 bei Duns den von ihm hochgewerteten Gedanken des Thomas vermifst, dafs Christus

1) Maxima etiam fuit misericordia in persona offerente sic se offerre pro inimicis Trinitatis, quam summe dilexit: sed etiam maximae justitiae, tam in comparatione ad Deum quam ad hominem lapsum: quia non videretur maxime diligere Deum et proximum, nisi pro tanto bono communi, scilicet beatitudine hominis, ad quam Deus praedestinaverat eum non aliter perventurum, quam per istud obsequium, vellet istud obsequium exhibere. Auch in n 7 heifst es von Gott, dafs er Christus dazu „inkliniert" hat, den Gehorsam für das ganze Geschlecht zu opfern.

2) 18 n 4: Deus acceptans bonum factum vel bonum velle alicuius, tribuit sibi, si indigeat; si tamen sit ita perfectus, quod non indigeat perfectione, sicut Christus, retribuit aliis pro quibus meretur.

das Verdienst als Haupt der Gemeinde erwirbt. Der Gedanke fehlt doch bei Duns nicht. Er spricht ihn III 13 q 4 n 8 aus [1]; denn daſs das Verdienen der Weg ist, auf dem Christus als Mensch Gnade einflöſst, ist selbstverständlich. Und wenn Duns III 19 n 5. 8 Thomas gegenüber betont, daſs Christus den einzelnen auch die conjunctio oder unitio mit ihm verdient habe, so heiſst das, daſs er ihnen die Eingliederung in seinen Leib verdient hat, die die Bedingung der Teilnahme an der von ihm erworbenen Gnade ist. In dem freilich weit hinter Ritschls Meinung zurückbleibenden Sinne, in welchem für Thomas die Idee des Hauptes Bedeutung hat, nämlich für die subjektive Aneignung des Verdienstes Christi an die einzelnen, nicht für die objektive Geltung vor Gott, fehlt sie also auch bei Duns nicht.

Ebenso völlig in Übereinstimmung mit der Überlieferung sind endlich die Ausführungen des Duns über die Harmonie von Gottes Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, die sich in der Erlösung durch die Passion Christi zeigt, und über den auf Erweckung unserer Dankbarkeit abzweckenden Liebeserweis Gottes und Christi, den sie bedeutet. Es ist ein Erweis seiner Barmherzigkeit, daſs Gott dem ihm feindlichen Menschen ein solches Heilmittel schenkt, und eine Betätigung seiner Gerechtigkeit, daſs er den Gehorsam, d. h. die satisfaktorische Leistung Christi für die annimmt, für welche dieser sie ihm dargebracht hat, das heiſst, die Barmherzigkeit Gottes gibt den satisfactor, welcher seiner Gerechtigkeit Genüge tut [2]. Wenn aber Duns den Tod Christi unter den Gesichtspunkt stellt, daſs Christus durch ihn habe uns zur

---

1) de potentia ordinata non erit nisi unum caput in ecclesia, a quo sit influentia gratiarum in membris.

2) IV 2 q 1 n 8: In collatione talium remediorum (gemeint sind die Sakramente, in denen die Kraft der Passion wirkt) necessariorum generi humano concurrunt et misericordia et veritas. Maximae enim misericordiae opus est, homini inimico tanta remedia concedere; sed etiam maximae justitiae est propter obsequium tam gratum personae tam dilectae, tantum remedium conferre illis, pro quibus illa persona obtulit illud obsequium. Justum enim est acceptare obsequium personae tam dilectae pro illo, pro quo offert obsequium.

Liebe zu sich anlocken und Gott mehr verpflichten wollen [1] — natürlich sofern es doch die Anordnung der Liebe Gottes ist, der er mit ihm gehorsam wird —, so ist es über allen Zweifel erhaben, dafs dabei die Passion Christi als von Gott angeordnete, von Christus geleistete Satisfaktion in Betracht kommt. Das ergibt sich aus dem Zusammenhang: Duns hat vorher gegenüber Anselm gezeigt, dafs die Satisfaktion auch auf andere Weise hätte geschehen können als durch den Tod des Gottmenschen, und sagt nun, warum Christus diesen Weg — nämlich der Redemtion oder Satisfaktion — gewählt. Das ergibt sich aus dem Wortlaut; denn es heifst: passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis. Auch Duns hat also nicht Abälards, sondern Augustins Auffassung des Liebeserweises geteilt. So hat ihn auch Biel verstanden, wenn er bei der Reproduktion dieser Stelle III 20 a 3 dub. 2 auf Röm. 8, 32 verweist. Und er versteht auch die Liebe zu Christus, zu der der pönale Modus unserer Erlösung anlockt, in dem Sinne, in dem er auch schon früher verstanden wurde und mit dem Gedanken von der Eingiefsung der Gnade allein verträglich ist, im Sinne der Erweckung der Disposition für den Empfang der letzteren [2]. Wenn Seeberg S. 289 diese Deutung dadurch für ausgeschlossen hält, dafs Duns die Gnadenmitteilung in keiner Weise von der Disposition der Sünder abhängig gemacht wissen will, so besagen die Stellen, auf die er sich beruft (vgl. oben S. 200, Anm. 1, S. 201, Anm. 1, S. 208, Anm. 2), etwas ganz anderes. Sie fordern bei der Bufse selbstverständlich für alle, bei der Taufe für Erwachsene eine Disposition, erstrecken aber das Verdienst

1) III 20 n 10: Sua gratia passionem suam ordinavit et obtulit Patri pro nobis et ideo multum tenemur ei. Ex quo enim aliter potuisset homo redimi et tamen ex sua libera voluntate sic redemit, multum ei tenemur et amplius quam si sic necessario et non aliter potuissemus fuisse redemti; ideo ad alliciendum nos ad amorem suum, ut credo, hoc praecipue fecit et quia voluit hominem amplius teneri Deo.

2) hunc poenalem modum redimendi propter nos elegit, quo magis ad fructum redemtionis aptaremur. Nam per hunc modum nobis palam ostendit amorem suum et per hoc quod in nullo pater filio pepercit, sed nec filius sibi ipsi, nos validissime ad amorem suum allexit, sine quo amore nihil nobis prodesset eius redemtio.

Christi auf den göttlichen Gnadenbeistand, der zu ihrer Erlangung erforderlich ist.

Nach der Ermittelung der positiven Anschauung des Duns, die mit der alten kirchlichen Überlieferung sich im vollen Einklang hält, bedarf es nur einer kurzen Reproduktion der Kritik an theologischen Ansichten seiner Vorgänger, die den Stoff von III 19 und 20 bildet. D 19 kritisiert er die seit Alexander v. Hales aus Anselm übernommene Anschauung, daſs die Sünde als Beleidigung des unendlichen Gottes einen unendlichen Miſswert habe, daſs es die Gnade für unendlich viele, für das ganze Geschlecht zu erwerben gelte und daſs das Verdienst der Passion Christi zur Erlösung der ganzen Menschheit zureiche, weil es durch seine göttliche Natur eine gewisse Unendlichkeit bekomme. Duns leugnet, daſs die Sünde, obwohl sie als Beleidigung Gottes schwerer wiegt wie andere Beleidigungen, formaliter unendlich sei, sie ist formaliter ein actus finitus, wenngleich die ihr gebührende Strafe extensive eine unendliche wird, weil der Wille sich nicht von der Sünde befreien kann. Er leugnet, daſs für unendlich viele Tilgung der Sünde und Gnade zu verdienen sei; Christus hat sein Opfer nur für die praedestinati, die man immerhin auch infiniti nennen kann, dargebracht und Gott es für diese angenommen. Duns bezeichnet es als hyperbolische Redeweise, daſs Christi Verdienst unendlichen Wert habe. Als Akt der menschlichen Natur bleibt es ein formaliter finitum und hat gerechten Anspruch nur auf Vergeltung durch ein Endliches. Aber es genügt auch so vollständig für seinen Zweck; denn beim Verdienst kommt alles darauf an, wie hoch es der Empfänger wertet oder akzeptiert. So genügt es für so schwere Sünden und für so viel Individuen (pro quantis et pro quot) Gott es hat annehmen wollen, nämlich für die Sünden der electi. So fällt die sufficientia und die efficacia des Verdienstes Christi zusammen. Es ist aber doch nicht die Meinung des Duns, daſs es pures Belieben Gottes sei, was dem Verdienste Christi den für seinen Zweck erforderlichen Wert, seine Äquivalenz mit der Sünde der extensive infiniti electi verleiht. Was er IV 2 q 1 n 7 zur Begründung der Äquivalenz der Passion Christi anführt, daſs

es die gröfste Liebestat der geliebtesten Person ist, das spricht er auch in diesem Zusammenhang aus und bricht so dem Gedanken eines uneingeschränkten Willkürrechtes Gottes die Spitze ab. Die Liebe, die Christus in seinem Tode bewiesen, stellt eine so innige Verbindung mit dem unendlichen Gute dar, dafs sie jede Sünde, auch die intensivste Abwendung vom unendlichen Gute, aufwiegt. Und der Wert des Subjektes dieser verdienstlichen Liebestat gibt ihr einen Wert, vermöge dessen es angemessen ist, dafs Gott sie für unendlich viele im relativen Sinn annimmt, was bei dem Verdienst einer anderen Person weder hinsichtlich der Leistung noch ihres Subjektes angemessen gewesen wäre.

D 20 bestreitet er Anselms These, dafs die Herstellung des Menschengeschlechts durch eine mittels des Todes des Gottmenschen vollzogene Genugtuung notwendig gewesen sei. Er führt Anselms Lehre auf vier Sätze zurück. Der erste sagt: das Menschengeschlecht mufste wiederhergestellt werden. Das leugnet Duns unter Berufung auf die Kontingenz der Prädestination. Der zweite sagt: der Mensch konnte nicht ohne Satisfaktion erlöst werden. Duns verweist auf den Traktat über die Bufse in 4. Buch, und da heifst es 15 q 1 n 4: non potest juste peccatorem sine satisfactione beatificare. Er weicht hier von seinen Vorgängern ab, die Anselms Behauptung der Notwendigkeit dadurch entgingen, dafs sie eine Befreiung des Menschengeschlechts ohne Satisfaktion für möglich erklärten und auf verschiedene Weise zu zeigen suchten, dafs eine solche nicht ungerecht gewesen wäre. Der dritte Satz sagt: die Satisfaktion mufste von einem Gottmenschen geleistet werden; denn die Leistung mufste an Wert das überwiegen, für das Adam nicht hätte sündigen dürfen, also die ganze Kreatur. Nein, sagt Duns: die Liebe, die dem Satisfaktionsopfer zu grunde liegt, brauchte nur die Liebe zu jedweder Kreatur an Mafs zu übersteigen und mufste sich auf ein edleres Objekt richten als die sündige Liebe. Das hätte Adam gekonnt, wenn ihm Gnade verliehen wäre. Der vierte Satz sagt, der Gottmensch mufste durch seinen Tod genugtun. Nein, sagt Duns. Es braucht gar kein Mensch zu sein, sondern nur ein non-debitor, jemand, der zu der

betreffenden Handlung nicht verpflichtet ist. So könnte ein guter Engel für uns genuggetan haben durch ein gottgefälliges Opfer, das Gott als für alle Sünder genügend akzeptiert hätte, gilt doch jedes Opfer der Kreatur so viel, wie Gott es anschlägt, — oder ein sündlos empfangener und von Gott mit höchster Gnade ausgestatteter bloſser Mensch, oder es könnte auch jeder einzelne für sich genugtun, wenn ihm die prima gratia ohne Verdienste gegeben würde. Von einer Notwendigkeit, daſs unsere Erlösung, so wie sie geschehen, durch den satisfaktorischen Tod des Gottmenschen hätte geschehen müssen, kann also nur insofern die Rede sein, oder Anselm hat nur insofern recht, als dieser Weg notwendig war, nachdem ihn Gott vorher angeordnet, necessitate consequentiae. Sonst kann nur von congruitas die Rede sein. Der Hauptgrund (praecipue fecit n 10) war die Absicht Christi, durch eine solche Tat seiner Freiheit in uns stärkere Liebe zu sich und zu Gott, in dessen Sinn er handelte, zu erwecken, also die Liebe Christi zu uns um Gottes willen. Auch seine intensive Liebe zu Gott kann angeführt werden, die ihn statt der Handlung der Tugend circa delectabile eine solche circa tristabile wählen lieſs [1].

Es ist noch Stellung zu nehmen zur Auffassung Seebergs von der positiven Anschauung des Duns. Er behauptet S. 287:

„Es kann hiernach [2] doch als sicher bezeichnet werden, daſs seine Satisfaktionslehre im wesentlichen dem Typus des Abälard folgt: Christus ist der Lehrer der Gerechtigkeit; durch ihn werden wir zur Gegenliebe und zur dankbaren Hingabe an Gott angeregt. So viel ist jedenfalls ersichtlich, daſs Duns eine Satisfaktionstheorie im Sinne Anselms nicht lehrte.“ S. 291: „Duns hat .. die Gedanken Abälards angewandt, aber in abgeschwächter Weise und

1) Wenn Harnack S. 482 sagt: „Christus ist im Grunde deshalb gestorben, weil es geweissagt worden ist (Justin), und es ist geweissagt, weil Gott es so beschlossen hat“, so bringt er nicht in Anschlag, daſs auf Justin wohl die grundlose Vorausbestimmung eines Ereignisses paſste, für das er keine innere ratio anzugeben weiſs, nicht aber auf Duns, der die Notwendigkeit einer genügenden Satisfaktion überhaupt und die besondere Zweckmäſsigkeit der im Tode Christi vorliegenden begründet.

2) D. h. nach den Exzerpten Seebergs aus III, 19. 20.

er hat daran einen gewissen Ersatz für die anselmischen Ideen angeschlossen."

S. 288 formuliert er als den einen innerlich zusammenhängenden Gedanken des Duns:

„Die Frömmigkeit des Menschen Jesus nicht nur im Leiden, sondern auch im Handeln, das freie Wollen Jesu begründet sein Verdienst. Dies akzeptiert Gott behufs Begnadigung der Sünder durch die Sakramente. Dieses Handeln nnd Leiden Christi gibt aber auf der anderen Seite den Anstofs zu der religiösen und ethischen Erneuerung des Menschengeschlechts. Das fromme, auf den Zweck Gottes gerichtete Leben bewirkt einerseits, dafs die Gnade zu den Menschen herabkommt, und bewirkt anderseits, dafs die Menschenherzen sich zu Gott emporheben." S. 290: „Christus erwirbt Gnade für die Menschen, die er durch sein Lehren und Leben für den Vater gewann."

Da die Passion Christi als Liebeserweis Gottes für Duns nur in Betracht kommt, sofern Gott Christus zum Zweck der Satisfaktion per modum poenalem hat Mensch werden lassen und ihn zum Opfertode willig gemacht, so kann nicht davon die Rede sein, dafs Duns im wesentlichen dem folge, was man und auch Seeberg mit dem Typus des Abälard meint, d. h. einer Anschauung, die Christi Tod als den Beweis einer Liebe Gottes versteht, die von der Forderung der Gerechtigkeit absehend, Liebe zu Gott erweckt und dadurch erlöst, und eine Frucht der Verdienste Christi nur als Ergänzung unserer Verdienste gelten läfst. Dafs Christus als Märtyrer der Gerechtigkeit gestorben und dafs in seinem Tode Gottes Liebe sich uns Gegenliebe weckend erweist, das hat Anselm auch. Der beherrschende Begriff ist also bei Duns der des Verdienstes. Und des Verdienstes in Gestalt der Satisfaktion. Es ist Anselms allgemeiner Satisfaktionsbegriff einer die Sünde der Menschheit an Wert kompensierenden Gehorsamstat, den auch Duns vertritt und in den Mittelpunkt stellt. Worin er sich von Anselm unterscheidet, ist, dafs er den Gedanken vom unendlichen Mifswert der Sünde und dem unendlichen Wert der Todesleistung Christi sowie — im Einklang mit Allen — die These von der Notwendigkeit der Erlösung durch den Tod des Gottmenschen bestreitet. Es ist ferner modernisierende Eintragung, dafs die beiden

Wirkungen auf Gott und auf uns Folge des ganzen Lebens Christi, sowohl seines aktiven wie seines passiven Leidensgehorsams sein sollen. Die Satisfaktion, an die Gottes Wille alles Heil knüpft, geschieht durch die grofse Passion Christi. Von ihrem Vollzug haben die Sakramente, die spezifischen Kanäle der von Christus erworbenen Gnade, ihre Kraft. Und die Himmelstür öffnet erst die Taufe und zwar nach Vollzug der Passion. Wenn aber Duns angesichts der Tatsache, dafs sie vor der Passion eingesetzt sind, die These aufstellt, dafs Christus schon vom Moment seiner Empfängnis an das meritum passionis hatte, so sind es nicht seine der Passion vorangehenden Akte des tätigen und leidenden Gehorsams, die jenen Erfolg begründen, obgleich sie freilich wie sein Beten, Fasten, Wachen verdienstlich sind, sondern es ist der innere Willensakt, die Passion zu übernehmen, dasjenige worin das Opfer für uns prinzipiell schon vollzogen war [1]. Es ist endlich eine Über-

1) IV 2 q 1 n 10: omnia sacramenta novae legis habent a passione Christi ut exhibita efficaciam, non quidem in actu exteriori sed interiori exhibita. Ab instanti enim conceptionis Christus habuit meritum passionis et in illo interiori actu consistit principaliter ratio meriti: et ideo quicquid instituit tempore vitae suae, potuit etiam habere tunc efficaciam ex passione volita perfecte ab ipso Christo, in qua volitione erat principalis oblatio et principalis oblatio grata facta Deo. Auch H. Schultz S. 310 erweckt eine schiefe Vorstellung, wenn er in bezug auf Biels Wiederholung dieses Gedankens des Duns, nachdem er als das Genugtuende an der Passion die in ihr sich offenbarende Liebe bezeichnet — fälschlich, weil es auf diese Leistung der Liebe ankommt —, fortfährt: „so angesehen hat Christus vom Augenblicke seiner Empfängnis an die volle, keines Zuwachses fähige Vollkommenheit, also auch das ganze und volle mögliche Verdienst besessen. . . . Prinzipiell angesehen wäre also nach dieser Theologie die Bedeutung Christi für uns in keiner Weise eine geringere, wenn er als Säugling gestorben oder von Herodes getötet wäre.“ Auch Biel sagt III 18 concl. 6: humani generis redemtionem ... meruit in instanti conceptionis per obedientiam qua patri obediens voluntatis actu se obtulit ad patris honorem in mortem sustinendam pro generis humani redemtione. Ergo hoc actu meruit et id ipsum meruit in passione. Ferner zeigt die Bindung der Öffnung der Himmelstür an die auch im äufseren Akte vollzogene Passion, dafs Christus nicht hätte als Säugling sterben dürfen etc. Dafs die Absicht Christi ihrer Ausführung sicher war, weil diese in Gottes Plane lag, ist also vorausgesetzt.

treibung, dafs die unmittelbare Wirkung Christi auf uns als Anstofs zur religiösen und ethischen Erneuerung des Menschengeschlechts beschrieben wird. Diese erfolgt durch die infusio gratiae. Jene unmittelbare Wirkung auf uns schafft nur die Empfänglichkeit für diese.

Biel, der sich auf das engste an Duns anschliefst, wiederholt dessen Reflexionen über die Endlichkeit des Verdienstes Christi und die Abhängigkeit seiner Geltung von der freien Annahme Gottes sowie über die völlige Kontingenz des von Gott gewählten modus der Erlösung. Ja er überbietet sie noch, wenn er sagt, dafs die Sünde hätte ohne Satisfaktion durch blofse Nichtimputation vergeben werden können. Es würde dann nichts ungeordnet sein im Universum, da lediglich der Wille Gottes die Regel aller Ordnung und Gerechtigkeit sei und es auf einer veränderlichen Ordnung des Willens Gottes beruhe, dafs jetzt dem Sünder gegenüber die Ordnung durch die Strafe wiederhergestellt werde III 20 a 1 nota B. Aber bei ihm braucht nun nicht erst bewiesen zu werden, was bei Duns eher des Beweises bedurfte, dafs alle diese Reflexionen nur die zweifellose Geltung der Traditionen umspielen, die der Lombarde zusammengestellt hat. Nachdem er eine Reihe jener Reflexionen angestellt, wirft er die Frage auf, auf welche Weise wir durch Christi Passion befreit sind von der culpa, der Strafe, der Gewalt des Teufels und von der obligatio chirographi decreti [1]. Die „summarische" Antwort lautet:

Per peccatum primi hominis, quo Deus toti humano generi offensus est, homo cecidit in reatum seu debitum mortis aeternae et per hoc in potestatem diaboli tamquam tortoris poenam infligentis. Hoc denique debitum, pro quanto obligat hominem ad poenam luendam, dicitur chirographum decreti, quia sicut chirographum testimonium est vel certitudo quaedam debiti, ita obligatio, qua homo debitor est mortis aeternae ex divino decreto . . . metaphorice dicitur chirographum decreti.

Nunc autem remisso debito, quod est ordinatio hominis ad poenam propter peccatum contractum vel commissum, liberatus est

---

1) III 19 a 3 Dub. 2.

homo a culpa, a pena, a potestate diaboli et ab obligatione chirographi decreti, quia remisso debito iam non est ordinatus ad poenam, sed assumtus per gratiam ad Dei amicitiam. Et per hoc non habet culpam nec obligationem ad poenam et per consequens nec sub potestate diaboli est nec sub obligatione chirographi.

Fit autem haec remissio per passionem Christi, quia ordinavit divina sapientia hominem lapsum non ordinare ad vitam et ita nec remittere culpam nec penam nisi ab aliquo innocente obsequium ita gratum offerretur quantum culpa fuit displicens et ingrata. Christus ergo secundum hominem ex summa caritate voluntarie mori eligens ad gloriam Dei, obsequium tale obtulit. Nam plus placuit Deo haec voluntas hominis Christi ex tanta caritate elicita quam ommium hominum displicuere peccata, nedum praesentia praeterita et futura, sed etiam possibilia. Ideo propter opus tam acceptabile Christi, quod pro reconciliatione hominis trinitati obtulit, trinitas omnibus Christo incorporatis peccata et peccati reatum remisit ac ordinatos prius ad poenam rursus ordinavit ad gloriam. Et per hoc ab omnibus praedictis liberavit [1].

Die Frage, die aufgeworfen wird, ist die des Lombarden in der Vollständigkeit ihrer Momente, wie sie dann auch bei Luther als die Frage nach der Erlösung von Sünde, Tod und Teufel wieder begegnet. Die Übel, auf die sich die Erlösung bezieht, führt Biel auf eins zurück: auf das Strafverhängnis des ewigen Todes, das der Beschlufs des durch die Sünde beleidigten Gottes über das ganze Menschengeschlecht verhängt hat. Der Teufel ist als tortor nur der Vollstrecker dieses Beschlusses. Dafs die culpa ausfällt, ist die Folge davon, dafs Biel nach Duns' Vorgang lehrt, was nach dem Aufhören des actus peccati in der Seele bleibe und den Menschen zum Sünder mache, sei nichts als seine von Gott verhängte Bestimmung zur Strafe. Damit soll die habituelle Folge des Sündigens gar nicht geleugnet sein. Aber, da dieser vitiosus habitus auch in den Gerechtfertigten bleibt, so ist er es nicht, von dem der Mensch Sünder heifst [2]. Ebensowenig wird geleugnet, dafs der Sünder durch die

1) Wie wenig er sich dabei trotz seiner Kritik an Anselms These von der Notwendigkeit eines Unterschieds von Anselms Grundanschauung bewufst gewesen ist, zeigt, dafs er fortfährt: haec colligi possunt ex Anselmi ll. 2 Cur Deus homo.

2) IV 14 Nota 2.

concupiscentia (nach dem Fortfall des frenum der justitia) zu immer neuem Sündigen gebracht wird und dafs hier der Teufel ein Gebiet seiner Wirksamkeit hat. — Ist das, was durch die Vergebung der Sünde getilgt werden soll, die ordinatio ad poenam, so bedeutet die Vergebung, durch die der Mensch aufhört, Sünder zu sein und allen jenen Übeln zu unterstehen, nicht, dafs etwas in ihm zerstört wird, sondern, dafs er, der früher von Gott zur Strafe bestimmt war, jetzt (wegen der Reue) zum Leben bestimmt ist [1]. Aber freilich ist mit dieser Aufhebung des Strafverhängnisses stets die reale Veränderung durch Eingiefsung der Gnade verbunden, die den Menschen Deo gratum macht oder durch die er in die Freundschaft mit Gott wiederhergestellt und zum ewigen Leben angenommen wird, und die nun, was Biel hier nicht exprefs ausführt, was aber aus seiner Lehre vom Habitus folgt, die Kraft ist, sich von der concupiscentia oder dem erworbenen fehlerhaften Habitus nicht mehr beherrschen zu lassen. Es ist freilich keine innere Notwendigkeit, was expulsio culpae und infusio gratiae miteinander verknüpft. Es ist ein Mittelzustand zwischen dem eines Verdammten und eines gratus denkbar, wie in puris naturalibus. Sondern Gottes tatsächlicher Wille hat beides verknüpft.

„Quia ordinavit deus nullum velle liberare a debito mortis aeternae, nisi quem acceptat ad gloriam: quemcumque autem ordinat sive acceptat ad gloriam, huic infundit gratiam, qua redditur dignus tantae gloriae. Nota 4.“

Allein Gottes Wille, auch nicht die Kausalität der Gnade, die die remissio culpae im Gefolge hätte, verbindet beides. Concl. 5. So ist also für die Erlösung der entscheidende Akt, dafs Gott gegenüber bestimmten Personen seinen Beschlufs aufhebt, sie mit dem ewigen Tode zu bestrafen [2].

Daraus ergibt sich die Abzweckung und damit der Charakter der Leistung Christi. Weil sie remissio poenae be-

---

1) ib.: remitti seu deleri peccatum nihil aliud est quam ordinatum ad poenam iam non ordinari ad poenam. Nota 4: remissio est privatio obligationis et sublatio poenae.

2) Vgl. S. 222 den Schlufs: ordinatos prius ad poenam rursus ordinavit ad gloriam et per hoc ab omnibus praedictis liberavit.

gründen soll, so kann sie nur als meritum satisfactionis gedacht sein. Und so bestimmt sie Biel sofort, wo er davon redet, wie Christus als Mensch die Funktion des Hauptes den Gliedern sensus et motus, d. h. die Gnade und die Tugend einzuflöfsen, uns gegenüber erfüllt:

„ratione humanae naturae, in qua patiendo et pro nobis satisfaciendo meruit omnibus gratiam et salutem et peccatorum remissionem“ [1].

Und auch anderswo führt er das meritum Christi, von dem er D 18 und 19 im Anschlufs an den Lombarden redet, auf die besondere Art der Satisfaktion hinaus [2]. Auf dasselbe weist die Bezeichung der Leistung Christi als einer Gott versöhnenden hin. Mehr als der Gebrauch des Ausdruckes bedeutet es, dafs es die Merkmale der Satisfaktion sind, die Biel hervorhebt, wenn er an unserer Stelle zeigt, wie der Tod Christi die Bedingung erfüllt, an die Gott die Aufhehung des Strafverhängnisses geknüpft hat. Er schliefst sich in bezug auf diesen Begriff ganz an Duns an: Satisfaktion ist redditio aequivalentis alias indebiti. Eine solche für die Sünde besteht aber regulariter mehr in actibus poenalibus vel passionibus voluntariis quam in actibus non poenalibus, weil die culpa durch die poena geordnet wird et ita reddendo poenam satisfit pro peccato. Ausnahmen, wie ein intensiver Akt der Liebe, der nicht pönal ist, Gott aber gröfsere Ehre erweist, vorbehalten. Die Äquivalenz freilich mufs secundum acceptationem Dei geschätzt werden; denn nach der strengen Gerechtigkeit kann Gott für die kleinste Sünde als Verletzung des unendlichen Gutes ewige Strafe von unendlicher Dauer verhängen. Ein wirkliches Aquivalent hierfür kann eine menschliche Leistung nach der Natur der Sache nicht sein [3]. Diesen Merkmalen entspricht, was Biel zunächst an der Be-

1) III 13 a 3 dub. 2.

2) 19 a 2 concl. 3: meritum Christi ... acceptatum est tamquam satisfactio sufficiens et reconciliatio pro ... a 3 dub. 2: tota trinitas pretium datum secundum satisfactoriam passionem acceptavit propter quam peccatum remisit non imputando ad poenam et gratiam contulit ordinando ad gloriam.

3) IV 16 q 2 nota 1 und 3.

dingung, an die Gott die Vergebung knüpft, sodann an der Erfüllung dieser Bedingung durch Christus hervorhebt. Die Bedingung lautet: nisi ab aliquo innocente obsequium ita gratum offerretur quantum culpa fuit displicens et ingrata. Obsequium besagt die redditio voluntaria oder das Verdienst. Die Gleichheit seiner Gottgefälligkeit mit der Gottmifsfälligkeit der culpa konstituiert das Merkmal der Äquivalenz. Im innocentis liegt das alias indebiti sowie die Pönalität. Beim Nachweis, dafs diese Bedingung im Tode Christi erfüllt ist, hebt Biel diese beiden Momente nicht besonders hervor, weil sie sich von selbst verstehen. Doch deutet das voluntarie mori eligens darauf hin. Um so stärker betont er die Akzeptabilität oder Äquivalenz, welche die Todesleistung Christi in Gottes Urteil mit der Sünde hat. Es ist eine Tat, ein opus der gröfsten Liebe zu Gott, eine Tat zur Ehre Gottes, eine Gehorsamstat, die Gott mehr gefiel, als ihm sämtliche wirklichen und möglichen Sünden sämtlicher Menschen mifsfielen. Inwiefern der Tod Christi eine Tat zur Ehre Gottes war, zeigt er anderswo, indem er die Frage, auf welche Weise Christus uns durch ihn losgekauft, nach Skotus beantwortet, dafs er ein in der Vertretung der Wahrheit dem jüdischen Irrtum gegenüber übernommener freiwilliger Märtyrertod für die Gerechtigkeit gewesen [1]. Dafs er als s t e l l v e r t r e t e n d e Satisfaktion von Gott angenommen wurde, begründet er darauf, dafs Christus dies sein für die Gerechtigkeit und im Gehorsam gegen den Vater „Sterbenwollen" dazu geordnet hat, dafs es uns zu gute käme, oder auf seinen Willen, dafs Gott es als Satisfaktion für unsere Sünden annehme [2]. Was die anlangt, für die Christus das Verdienst seines Todes zur Satisfaktion bestimmt und Gott es angenommen hat, so hat Biel den straffen Zusammenhang wieder etwas gelockert, den Duns durch die ausschliefsliche

1) 20 a 1 dub. 1: Christus sponte suam animam obtulit pro justitia ad patris honorem pro nobis.

2) ib.: hoc velle mortem pro justitia et patris obedientia libere ordinavit pro nobis i. e. voluit ut trinitas hanc suam obedientiam, patientiam et mortis voluntariam sustinentiam acceptaret pro satisfactione omnium in se credentium et legem Dei observantium.

Beziehung der Leistung Christi auf die Prädestinierten hergestellt hatte. Er kehrt zur alten Formel zurück, dafs Christus sufficienter Adam und seiner ganzen Nachkommenschaft die Gnade und die Öffnung des Himmelreichs verdient habe, limitiert diesen Satz aber sofort wieder, indem er ihn darauf begründet, dafs sein Verdienst in der göttlichen Akzeptation genügend gewesen sei zur Vergebung für alle, „wenigstens für die, welche an Christus geglaubt und dem Gesetze gehorcht haben“ [1]. Und die Absicht Christi erstreckt er immer nur auf die durch Glaube und Sakrament ihm Geeinigten oder Einverleibten oder auf die an ihn Glaubenden und das Gesetz Gottes Erfüllenden [2]. Die Prädestinierten bilden im Verhältnis zu ihnen einen engeren Kreis, sofern er nur ihnen gratiam finalem et gloriam efficaciter meruit [3].

Von besonderem Interesse ist nun bei Biel die Art, wie er bei D 15 und in seinen erbaulichen Schriften die Seite am Leiden und Sterben Christi behandelt, wonach es Ertragen von Pein, poena, ist. In D 19a und 20 trat an ihm vor allem heraus, dafs es eine Tat der Liebe und zur Ehre Gottes ist. Im D 15 werden in der übertriebensten Weise die leiblichen und seelischen Schmerzen detailliert, und nun nicht etwa als die Akzidenzien der sittlichen Tat der treuen Vertretung der Gerechtigkeit verstanden, sondern für sich fixiert, so dafs das Ertragen dieser Menge und dieses Grades von Schmerz als das Heilschaffende erscheint. Er führt die zwei Sätze aus, dafs Christus Traurigkeit oder Schmerz empfunden habe in jedem Seelenteil und dafs dieser Schmerz der gröfste gewesen. Im positiven Seelenteil hat er wirklichen Schmerz über die Verletzung seines Leibes empfunden, im höheren Seelenteil hat er Traurigkeit als Folge eines absoluten Nichtwollens empfunden über die Sünden der Menschen, nämlich den Unglauben der Jünger, die Grausamkeit der Verfolger, „und die Sünden aller übrigen“, und über

1) 19 a 2 concl. 1 vgl. concl. 3: acceptatum est tanquam satisfactio sufficiens et reconciliatio pro omnibus sibi obtemperantibus infinitis.

2) 19 a 2 concl. 2. 3. vgl. Anm. 2.

3) ib. concl. 4.

die anderen Leiden, die ihn und seine Glieder trafen oder treffen sollten, hat er eine Traurigkeit empfunden, die die Folge bedingten Nichtwollens ist. Dieser Schmerz war nun zwar kleiner als der Schmerz, den die vom Leibe getrennte Seele in der Hölle oder im Fegefeuer zu erdulden hat, aber sonst intensiv der Bitterkeit nach und extensiv der multiplicitas und numerositas nach betrachtet gröfser als der, den irgend wer sonst in diesem Leben erduldet. Er führt diesen Gedanken im einzelnen durch, unter Berufung auf Alexander, Bonaventura, Thomas, und zählt hierbei auch alle Leiden auf, die Christus in jeder Zeit seines Lebens vom Mutterleibe an zu erdulden gehabt. Als den Gipfelpunkt aller dieser Leiden bezeichnet er seinen Schmerz über alle Sünden der Menschen, die vergangenen, gegenwärtigen, zukünftigen. Er stellt ihn in Parallele mit der Zerknirschung über die eigenen Sünden, mit dem Bemerken, dafs nur der übernatürliche Beistand Gottes Christus in Gethsemane davor bewahrt, über ihr plötzlich zu sterben, wie es schon manchem begegnet. Er bezeichnet endlich diese von Christus für uns übernommene Zerknirschung als die unsere Sünden zureichend tilgende Satisfaktion oder als die volle Bezahlung der Strafe für sie [1]. Unter den subjektiven Gründen, die dieses Übermafs der Schmerzen gesteigert, gibt er auch an, dafs Gott ihm seinen väterlichen Trost, das Herüberfliefsen der Freude aus dem höheren Seelenteil entzogen habe [2].

---

1) 15 a 2 concl. 2: fuit tamen interior tristitia in parte rationali major et excellentissima. Nam fuit de summe nolito scilicet patris offensa et contemtu per peccatum omnium tunc praesentium, praeteritorum et futurorum. Numquam aliquis conversorum tantam habuit contritionem et tristitiam de peccatis propriis, quantam in illa hora satisfactionis dominus habuit pro peccatis singulorum. Sua enim contritione pro nobis assumta omnium peccata sufficienter delevit et omnem poenam pro eis debitam solvit.

2) Hanc tristitiam de offensa patris omnium ceterorumque malorum poenalium proprii corporis ac omnium hominum sibi in cognitione praesentium auxit animae patientis perfectio propter cognitionis claritatem tam paterni honoris quam contemtus ac culpae gravitatis et propter triplicis amoris integritatem summi patris, proprii suppositi et totius generis humani.

Dafs Biel bei aller Ausmalung des Leidens dennoch die Satisfaktion als aktive Leistung denkt, zeigt die Subsumtion eines Teils dieser Leiden unter den Begriff der contritio. Aber mit jener Betonung der Schmerzen als solcher ist der Übergang zu dem ganz anderen Gedanken angebahnt, der im Protestantismus nach dem Wegfall des Bufssakraments und damit der Bedingung des Verständnisses für den Satisfaktionsgedanken wirksam wird, zu dem Gedanken, dafs Christus, ob auch mit freiem Willen, die Strafe, die Gott über ihn stellvertretend verhängt hat, das Gericht Gottes über unsere Sünden getragen hat. In der erbaulichen Sprache kommt schon Biel zum Gebrauch von Wendungen dieser Art. Im Serm. XIII de circumc. Dom. führt er und zwar in wörtlicher Reproduktion von Duns IV 2 q 1 n 8 den seit Augustin ständigen Gedanken von der harmonischen Bewährung der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes in Christi Passion aus. Und hier schiebt er nun Wendungen ein wie die:

„(maximae misericordiae opus est) filium proprium tam enormibus poenis propter peccatoris salutem subjicere, und (maximae justitiae est) tantam poenam ab unigenito exigere“ [1].

Ähnliche und noch stärkere Wendungen finden sich in den Auszügen aus den lateinischen, unter Taulers Namen gehenden Predigten bei Thomasius III[1], S. 270ff., z. B.:

„poenas omnes quas nos merueramus ipse in se sustinuit“, oder: „permittens, ut omnis ira, vindicta et castigatio Dei patris, quam nos meriti eramus, in se devolveretur“, oder: „O pater amantissime, quod est hoc opus admirabile, ut cuncta peccata nostra unico tuo imponeres et in ipso vindicares.“

Und doch zeigen andere Wendungen, dafs damit nichts anderes gemeint ist, wie der alte Gedanke, Gott habe seinen Sohn Mensch werden lassen, damit er durch seinen zur Ehre Gottes geleisteten Gehorsam (aktiv) genugtue, und habe den Menschen Jesus zu dieser Leistung inkliniert. So ist es gar nichts anderes, als der Gedanke der Selbst-

---

1) Thomasius, Christi Person und Werk (2. Aufl. 1862) III[1], S. 267.

bestrafung in der Bufse, den eine Stelle ausspricht, die nach Thomasius „bis in das Innerste der Sache führt" ib. 272:

„ita omnia mundi peccata in se agnus innocens recepit tantamque in se ultionem exercuit, quantam justitia exigere credebatur.

Es ist ein weitreichender Konsensus in der Lehre von der Erlösung, der die Perioden und Schulen der Scholastik verbindet und ihre Differenzen überbietet. Die Erlösung wird unter drei synonymen Titeln aufgefafst. Sie wird als Aufhebung der Sünde nach culpa und poena, als Versöhnung mit dem durch die Sünde beleidigten Gott, als Befreiung aus der knechtenden und strafenden Gewalt des Teufels verstanden. Erwirkt wird sie, das ist die allgemeine Meinung, durch die Passion des Gottmenschen, sofern diese Gott dazu bestimmt, sein Strafdekret aufzuheben und den Gliedern Christi die Gnade einzuflöfsen, die die culpa tilgt, als Kraft zum Guten die knechtende Macht der Sünde und des Teufels bricht, zum Freunde Gottes macht, von der Strafe und damit von der Strafgewalt des Teufels befreit. Sie erwirkt dies bei Gott, sofern sie durch ihren Wert als meritum satisfactionis den Mifswert der menschlichen Sünde kompensiert und so Gott die Beseligung der Sünder unter Befriedigung seiner vergeltenden Gerechtigkeit ermöglicht. Meritum satisfactionis ist sie als überpflichtmäfsige Tat der Liebe zu Gott, als schmerzlicher Märtyrertod des vom Tode Freien für die Gerechtigkeit oder zur Ehre Gottes, jedoch so, dafs dabei die freiwillige Übernahme von leiblichen und seelischen Schmerzen aller Art und des höchsten Grades, der durch die Einhaltung der aus der göttlichen Natur Christi fliefsenden Seligkeit ermöglicht wird, nicht als Akzidens der Märtyrertat, sondern als Selbstzweck, als stellvertretendes Ertragen unserer poena Bedeutung hat. Aber dieses Tragen der poena ist nicht als Tragen gottverhängten Gerichtes über die Sünde, sondern als Leistung einer poena satisfactoria, als Analogie zu der im Bufssakrament zu vollziehenden Selbstbestrafung durch contritio und satisfactio operis gemeint. Nur ungenaue Rede-

weise vermittelt den Übergang in die altprotestantische Anschauung vom stellvertretenden Tragen gottverhängten Strafgerichtes. Äquivalent der Sünde Adams und ihrer Folgen wird die von Christus durch die Passion geleistete Satisfaktion aufser durch die Gröfse der Liebestat und die Fülle und die Art der Leiden durch den unvergleichlichen Wert, den ihr Subjekt, die gottmenschliche Person für Gott hat. Indem Gott seinen Sohn zu diesem Zwecke sandte, offenbart er den Einklang der beiden Eigenschaften, die für alle seine Wege mafsgebend sind, der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit. Nach der Barmherzigkeit gibt er den satisfactor, der den Ansprüchen der Gerechtigkeit genügen kann. Aufser der Wirkung auf Gott hat der Tod Christi noch direkte Wirkungen auf uns. Abgesehen davon, dafs er uns ein Vorbild für eine Reihe von Tugenden darbietet, ruft er als Erweis der Gesinnung Gottes und Christi sowohl den Eindruck von der Schwere der Sünde wie die Gegenliebe zu Gott und Christus hervor. Notwendig war dieser Weg nicht zur Herstellung der Menschheit. Gott, für den nichts unmöglich und nichts ungerecht ist, standen andere Wege zu Gebote. Aber er war der angemessenste und zwar weniger aus der Rücksicht auf Gott als aus der auf uns, für die die Herstellung durch Satisfaktion eines Menschen rühmlicher ist, als die durch freie Verzeihung Gottes, und die wir durch die Gröfse dieses Liebeserweises Gott aufs engste verbunden werden.

Fragt man, inwieweit ein dauernder Einflufs Anselms oder Abälards in der scholastischen Lehre zu erkennen ist, so ist ein solcher Abälards überhaupt nicht nachzuweisen. Der augustinische Gedanke, dafs der Tod Christi ein Gegenliebe weckender Erweis der Liebe Gottes ist, hat in ihr einen ganz anderen Sinn, als es die Meinung ist, wenn man von Abälards Einflufs redet. Es wird dabei die satisfaktorische Bedeutung des Todes Christi vorausgesetzt und die Erweckung der menschlichen Gegenliebe als Erzeugung der Disposition für den Empfang der rechtfertigenden Gnade oder habitueller Gerechtigkeit, nicht als Erwirkung dieser selbst verstanden. Was Anselm anlangt, so ist es allerdings

nicht richtig, wenn Thomasius II[3], S. 165, sagt, die Grundgedanken Anselms seien doch zum Gemeingut geworden. Es sind vielmehr Gedanken Gemeingut geblieben, die schon vor ihm vorhanden waren und von ihm nur schärfer formuliert und systematisch angeordnet sind. Von den beiden spezifischen Momenten seiner Lehre hat das eine, die Behauptung der Notwendigkeit der Erlösung durch den satisfaktorischen Tod des Gottmenschen, niemals Aufnahme gefunden, das zweite, die Behauptung des unendlichen Mifswerts der Sünde und des unendlichen Wertes der Leistung Christi, hat sich nicht behaupten können. Ein von ihm ganz zurückgestelltes Moment der Satisfaktion, die nach Art und Mafs der Sünde entsprechende poena, ist kräftig betont und in umfassender Weise auf Christi Passion angewandt worden. Aber immerhin folgt doch die gesamte Scholastik dem Lehrtropus, den man nach ihm zu nennen pflegt, nach welchem das Entscheidende am erlösenden Tun Christi die Einwirkung auf Gott, die Aufhebung seines Strafbeschlusses durch stellvertretende Befriedigung der Ansprüche seiner vergeltenden Gerechtigkeit ist. Und sein Einflufs ist in der Bezeichnung dieses Tuns Christi als Satisfaktion und in der systematischen Gestalt der Lehre nicht zu verkennen.

August der Starke und die katholische Kirche in den Jahren 1697—1720.

(Schlufs.)[1]

Von

Johannes Ziekursch.

August erhielt von der Eigenmächtigkeit seiner Angehörigen zu spät Kenntnis[2], sonst hätte er sie verhindert, da sie ihm höchst ungelegen kam; er sah sich nämlich durch die polnischen Verhältnisse gezwungen, die Hilfe des Papstes ernstlich anzugehen. Karl XII. von Schweden war nach der Niederlage bei Pultawa zu den Türken geflohen, und es war ihm geglückt, den Sultan im Herbst 1710 zum Kriege gegen den Zaren, Augusts Verbündeten, aufzustacheln. Im November 1710 wurde in Konstantinopel ein polnischer Gesandter in das Gefängnis der sieben Türme geworfen, was nach türkischen Gebräuchen einer Kriegserklärung an die Republik gleichkam[3]; Karl XII. verkündete in einem Manifest, im Bunde mit dem Sultan und dem Tatarenchan werde er August die Krone zum zweiten Male vom Haupte reifsen. In dieser Gefahr wollte August wenigstens der Treue seiner Untertanen sicher sein und bat daher den Papst, die Polen an ihre Pflicht zu erinnern und sie unter Androhung kirchlicher Zensuren vor einer Unterstützung

---

1) Vgl. S. 86 ff.

2) Blankmeister, Christ. Eberh. in Beitr. z. sächs. Kirchengesch., 6. Hft., S. 27.

3) Zinkeisen, Gesch. d. osmanischen Staaten, V, S. 405.

des Feindes der Christenheit zu warnen [1]. Natürlich wurde auch der Papst um Subsidien für den Türkenkrieg angegangen. Klemens war jedoch durch die Konfirmation des Kurprinzen so gekränkt worden, dafs er August jede Hilfe verweigerte, solange sein Sohn nicht zum Katholizismus übertrete, und seine Wut war so grenzenlos, dafs er sich in neue Verhandlungen mit Stanislaus Lescinsky einliefs.

Dieser Umstand allein hätte wohl schon genügt, August zu bestimmen, mit dem Übertritt seines Sohnes endlich einmal Ernst zu machen; da trat ein Ereignis ein, das ihn veranlafste, mit allen Mitteln auf die Erfüllung des päpstlichen Wunsches hinzuarbeiten. Kaiser Joseph starb am 17. April 1711 in der Blüte seiner Jahre; er hinterliefs keinen Sohn, sondern nur zwei Töchter, die am 8. Dezember 1693 geborene Maria Josepha und Maria Amalia, geboren am 22. Oktober 1701. Des Kaisers Erbe war sein Bruder Karl, der König von Spanien. Seiner 1708 geschlossenen Ehe mit Elisabeth Christine von Braunschweig waren bisher keine Kinder entsprossen, die Möglichkeit lag also nahe, dafs mit ihm das Haus Habsburg erlöschen würde. Sein ungeheures Erbe mufste dann Maria Josepha und ihrem künftigen Gemahl zufallen. Schon in früheren Jahren hatte August gemäfs der Anregung des Papstes die Hand dieser kleinen, häfslichen Erzherzogin für seinen Sohn zu gewinnen sich bemüht, freilich hatte er in Wien wenig Entgegenkommen gefunden [2]. Jetzt meinte August, sich mit Karl dahin verständigen zu können, dafs dieser als deutscher Kaiser sich mit der Herrschaft über die spanischen Lande begnüge, August oder besser sein Sohn zum deutschen König erwählt und mit Maria Josepha vermählt, früher oder

1) Schreiben Augusts an Klemens, Leipzig, 15. I. 1711 in Theiner, Monuments, S. 446/7. Vgl. für das Folgende meine Schrift: Die Kaiserwahl Karls VI. (1711). Gotha 1902.

2) Arneth, Eigenhändige Korrespondenz d. König Karls v. Spanien mit Wratislaw (Archiv f. Kunde österr. Geschichtsquellen, XVI.), Karl an Wrat., Barcelona, 11. II. 1710 u. Wrat. an Karl, Wien, 20. IV. 1710. S. 106 u. 113.

später die österreichischen Erblande erhalte. Die Vorbedingung zur Ausführung dieser Gedanken war der Übertritt des Kurprinzen; durch die Aussicht auf ihn sollte der Papst veranlafst werden, die sächsischen Pläne beim König Karl zu befürworten.

Schnell schwand die Hoffnung auf die Königswahl. Um so energischer betrieb August fortan das Eheprojekt, um auf diesem Wege seinem Hause die österreichischen Erblande und die Kaiserkrone zu erringen. Der Prinz mufste also katholisch werden.

1711 war er noch in Begleitung seines protestantischen Erziehers, des Oberhofmeisters Alexander von Miltitz, und seines Informators Johann Valentin Merbitz, des emeritierten Konrektors der Dresdener Stadtschule, zum Wahltage nach Frankfurt geschickt und dadurch dem Einflufs seiner Mutter und Grofsmutter entzogen worden. Hier unternahm man die ersten Bekehrungsversuche, stiefs aber auf hartnäckigen Widerstand beim Prinzen [1]; deshalb wurde zunächst seine

1) Vgl. Weisse, Neues Museum f. sächs. Gesch., I (1800). Ber. eines Ungenannten S. 102 und ein in den Kaiserwahlakten des hannöverischen Staatsarchivs befindliches Schreiben an den Premierminister von Bernstorff, Frankfurt, 25. VIII. 1711: ... Ich habe bei dem Kurprinzen von Sachsen hier verschiedene Bekannte, als da sind Geheimer Rat von Miltitz und Herr von Nord [?], mit welchen ich zu Leipzig studierte, angetroffen, die mir dann ihren ganzen Zustand eröffnet, wie dafs der Kurprinz, ungeachtet er sehr observiert und ihm zugesetzt würde, dennoch beständig bliebe und so wenig von der österreichischen Heirat als von der Krone Polen wissen wollte, und habe an ihm erkennet, dafs er eine rechte Abscheu vor Polen habe. Herr von Miltitz sagte mir, dafs sie fleifsig miteinander beteten, aber in die evangelische Kirche zu gehen Scham trügen, sie hofften, es würden sich andere Evangelische ihrer annehmen und sich beim Könige Augusto beschweren, dafs ihnen so zugesetzt würde. Herr von Merbitz hat mir dergleichen zu vernehmen gegeben, und fürchten sie sich am meisten vor der Reise nach Italien. Sie vermeinen aber, der Kurprinz sei für sich so wohl gesinnt, dafs er sich nicht würde bewegen lassen, er sagte oft, er verlangte nicht gröfser zu werden und sei mit Sachsen zufrieden. Sie haben an einem Ort die drei Kurfürsten, Fridericum Constantem und Augustum nebst dem unglücklichen Johann Friedrich auf einem Gemälde von einem [?] Meister und mit verschiedenen Beischriften angetroffen. Die Beischriften habe nicht so eigentlich behalten können, sie sind aber

protestantische Umgebung allmählich durch Katholiken ersetzt, und der Woiwode von Livland, Graf Joseph Kos, seit dem Frühjahr 1711 dem Kurprinzen beigesellt, trat jetzt völlig an Miltitz' Stelle mit dem Auftrag, den Prinzen möglichst bald umzustimmen. Bis nach der Kaiserkrönung blieb Friedrich August in Frankfurt, dann sollte er sich nach Italien begeben; fortwährend bat er aber in dringenden Briefen den Vater um die Erlaubnis zur Rückkehr nach Sachsen.

Päpstlicherseits glaubte man Grund zu haben, seine Reise nach dem Süden beschleunigen zu müssen [1], und, um die Mittel zu beraten, die man unter diesen Umständen anwenden wollte, reiste Salerno, meist als Hofkavalier verkleidet, Ende 1711 zu August in das Lager vor Stralsund, während Albani nach Italien zurückkehrte. Es widerstrebten den Plänen der Kurie nicht nur der Prinz, sondern auch ein grofser Teil des sächsischen Ministeriums unter der Führung der Generale von Flemming und von Wackerbarth. Sie waren mit August darin völlig einverstanden, dafs man in Polen darauf hinarbeiten müsse, dem Träger der Krone die monarchische Vollgewalt zurückzugeben, sie meinten

---

dahin gegangen, dafs Friedrich die Kaiserkrone ausgeschlagen, Johann Friedrich mit seiner Geduld die Religion bewährt und August solche am meisten befestigt hätte. Dieses Gemälde hat der Kurprinz nicht wollen aus den Händen gehen lassen, sondern befohlen, es zu kaufen, es koste, was es wolle, so auch geschehen und 6 Taler dafür gegeben worden. ...

1) Paulucci an Albani, 3. X. 1711. — N. d. Germ. 49 A. — V. A. Mi scrive in quest' Ordinario il Signore Cardinale di Sassonia in data di Posonio li 18. del caduto una lettera del sequente tenore: „Prego V. Em[za] di supplicare in mio nome Sua Santità ch' ella si compiaccia d'insistere fortemente appresso il Rè di Polonia, accioche il suo Principe non si trattenga più oltre à Francfort, mà che acceleri il suo viaggio à Roma, mentre se il detto Principe resterà più lungo tempo in un Luogo Luterano, sarà molto pericoloso per la sua Conversione. La mia Coscienza m'obliga di avertire di ciò V. Em[za]." Queste sono le parole precise della Lettera di Sua Em[za]. Io non posso far' altro, che comunicarla al zelo di V. S. I., affinch'ella si contenti di considerar la materia e di consultarla col Padre Salerno, ad effetto di prendere quella risoluzione, che stimeranno poter più conferire al fine che si desidera.

aber, um dieses Ziel zu erreichen, müsse alles vermieden werden, was die freundliche Gesinnung oder neutrale Haltung der protestantischen Nachbarstaaten erschüttern und was die sächsischen Stände veranlassen könnte, den immer wiederkehrenden Geld- und Truppenforderungen Augusts Widerstand zu leisten. Das österreichische Heiratsprojekt mufste August zur Rücksichtnahme auf den Kaiser, zum Eingreifen in dessen Kriege und zur Unterstützung seiner Pläne veranlassen, ihn also in die Interessenkämpfe des Westens, Südens und Ostens Europas verwickeln und dadurch von seinen polnischen Unternehmungen abziehen. Deshalb schlug Flemming dem König eine Reihe anderer Heiraten für seinen Sohn vor, zunächst eine Vermählung mit Charlotte Amalia, der am 6. Oktober 1706 geborenen, einzigen Tochter Friedrichs IV. von Dänemark. Eine Verabredung dieser Ehe würde die Bundesgenossenschaft zwischen den beiden Königen, die durch die Ereignisse vor Stralsund auf eine bedenkliche Probe gestellt wurde, wieder festigen und die Anwartschaft des Kurhauses auf die dänische Krone sicherstellen; Friedrich IV. hatte nämlich aufser jener Tochter nur noch einen Sohn, den späteren Christian VI. Von seiner Mutter Anna Sophia, einer Prinzessin von Dänemark, leitete August seine Erbansprüche her; im Jahre 1709 hatte er, wie schon früher sein Bruder Johann Georg IV., im Einverständnis mit Friedrich IV. den Titel eines Erben von Dänemark und Norwegen angenommen [1]. Jetzt drängte Friedrich IV. heftig in August, in das Verlöbnis ihrer beiden Kinder zu willigen [2]; der Kurprinz hatte

1) Böttiger-Flathe, II, S. 346.

2) Salerno an Paulucci, dal Campo preso Stralsund, 15. XI., dechiffr. 10. XII. 1711. Nunz. d. Pol. 142 (Cifre scritte dal Padre Salerno e Registro di Cifre scritte al medesimo dall' 1711 fin à luglio 1719) — V. A. ... Ho ritrovato qui l'affare del Principe Elettorale in pessimo stato per la ragione che scriverò colla sequente Posta ... u. 23. XI., dechiffr. 25. XII. 1711: Il Rè di Danimarca preme fortemente quello di Polonia per il maritaggio di sua figliuola con il Principe Elettorale di Sassonia. Questa proposizione, appoggiata e maneggiata da tutta la Cabale de Sassoni e di altri Ministri, quali combattono l'animo del Rè di Polonia, accio vi acconsenta, lusingandolo della pros-

nämlich den dänischen Gesandten von Weyberg in Frankfurt um die Hilfe seines Herrn und der Königin von England gegen die gewaltsamen Bekehrungsversuche gebeten.

Alle diese Hindernisse wufste Salerno leicht mit dem Hinweis zu überwinden, dafs das österreichische Eheprojekt den gröfsten Vorteil für das Kurhaus biete; er bestimmte August, den früheren Hofmeister des Prinzen, den Herrn von Miltitz, sofort aus Frankfurt abzuberufen, um dadurch jede Verbindung des Prinzen mit den Lutheranern zu lösen. Graf Kos erhielt genaue Verhaltungsmafsregeln und den ausdrücklichen Befehl, gleich nach vollzogener Kaiserkrönung mit dem Prinzen nach Italien aufzubrechen. Um alle feindlichen Einflüsse zu bekämpfen, blieb Salerno vorderhand in der Umgebung Augusts und ging mit ihm nach Dresden.

Während des Winters 1711 auf 1712 lief nun aus Italien von seiten des Grafen Kos Brief um Brief ein, voller Klagen, dafs der Prinz gegen die katholische Religion und ihre Kirchen die gleiche Abneigung wie früher hege und überhaupt mit niemandem über religiöse Dinge sprechen wolle. Da August unmöglich seinen Sohn in dieser Stimmung nach Rom senden konnte, gab er den Befehl, vorläufig in Venedig Halt zu machen [1].

---

sima successione alla Corona di Danimarca, è stata una nuova e pericolosa remora alla Conversione del sudetto Principe Elettorale. Con tutto ciò il Rè di Polonia nella prima Udienza si è mostrato convinto, che nè questa nè verun' altra simile proposizione deve rimoverlo dalla resoluzione presa di fare il suo figliuolo Cattolico e ha determinato nella medesima Udienza di richiamare senza dilazione il Mildiz, come seguirà per espresso fra due o tre giorni, e di far poi, subito dopo la coronazione, proseguire al suo figlio il viaggio per Roma col Palatino di Livonia e con tutta la Corte Cattolica, incaricandomi, che io scriva tutto questo à Nostro Signore e che l'assicuri à nome regio, che così seguirà infallibilmente, nonostante che la Madre del Rè, la Moglie et il Principe istesso habbino chiesto con lettere pressantissime à Sua Maestà il ritorno del medesimo Principe à Dresda per passarvi almeno l'inverno.

1) Salerno an Paulucci, Dresden, 15. III. 1712. N. d. Pol. 141 (Lettere del Ministero del Cardinale Salerno in Polonia nel 1711 e 1712 [tatsächlich bis 1719) — V. A. ... Havendo scritto il Signore Palatin

Salerno riet ihm, wenn der Prinz nicht bald Zeichen einer Sinnesänderung gebe, ihn nach Neapel reisen zu lassen und dem dortigen Erzbischof Pignatelli, dem früheren Nuntius in Polen, alles Weitere zu überlassen. Den Vorschlag Salernos, dem Prinzen gegenüber ein Machtwort zu sprechen, lehnte August ab.

Da trafen in den nächsten Tagen drei Briefe des Kurprinzen ein, je einer an seinen Vater, seine Mutter und Grofsmutter. In dem Begleitschreiben teilte Graf Kos mit, dafs jene Briefe nichts weiter als Versicherungen der kindlichen Liebe des Prinzen enthielten; dies hatte nämlich Friedrich August vorgegeben und so seinen Erzieher davon abgehalten, sie durchzulesen. Vorsichtshalber öffnete jedoch August den an ihn gerichteten Brief, ehe er die anderen weitergab. Voll Staunen und Unwillen fand er die dringende Bitte seines Sohnes um die Erlaubnis zur Rückkehr nach Sachsen. Darauf erbrach der König die beiden anderen Schreiben. Seiner Mutter teilte der Prinz mit, er habe ihren durch einen Kurier ihm heimlich zugestellten Brief empfangen, werde ihre Befehle genau beachten, nie katholisch werden und alle ihr vor seiner Abreise in Torgau gemachten Versprechen treulich halten. Ähnlich lautete der dritte Brief.

Sofort beschied August vor seiner Abreise nach Polen Salerno zu einer geheimen Besprechung nach Bautzen. Besondere Vorsichtsmafsregeln wurden getroffen, damit nichts von dieser Zusammenkunft und ihren Zwecken ruchbar werde; denn es bestand in Sachsen unter dem Adel ein Geheimbund, der in Fühlung mit den beiden Kurfürstinnen und auswärtigen protestantischen Fürsten stand und bereit war, mit allen Mitteln den Übertritt des Kurprinzen zu hintertreiben.

Am 20. März 1712 verliefs August Dresden und besuchte seine Mutter auf Schlofs Lichtenburg; Graf Szembeck, der Grofskanzler der Krone Polen, reiste am folgenden

di Livonia, che il Principe mostrava grande aversione per la Religione e per le chiese cattoliche ... havendo scritto il medesimo Palatino, come il Principe non vuol che persona gli parli di religione ...

Tage in aller Frühe nach Bautzen. Gegen Mittag folgte ihm Salerno, immer als Kavalier gekleidet; bei Anbruch der Nacht traf er in Bautzen ein, stieg wie der Großkanzler im Gasthaus zur Post ab und hielt sich sorgfältig versteckt. Zwei Tage später, am 23. März, traf August in demselben Gasthaus ein und begab sich bald zur Ruhe. Um ein Uhr nachts ließs er Salerno rufen und beriet sich mit ihm und dem Kanzler bis zum frühen Morgen.

August setzte Salerno auseinander, er habe alles versucht, was er tun könne, jetzt wisse er keinen Rat mehr; Salerno machte ihm zunächst Vorwürfe, dafs er so lange mit der katholischen Erziehung des Prinzen gezaudert habe, die bösen Folgen davon sehe er nun wohl ein. Der König mufste sich endlich dazu verstehen, einen Brief an den Prinzen zu schreiben, in dem er ihm mitteilte, es sei sein Wille, dafs er katholisch werde. Das Datum wurde noch nicht ausgefüllt; erst wenn der Prinz zum Übertritt geneigt wäre oder unschlüssig schwanken würde, welches Bekenntnis er vorziehen müsse, dann sollte ihm der Brief eingehändigt werden, weil dann zu erwarten war, dafs er den Ausschlag geben würde [1]. Dem Grafen Kos wurde von neuem eingeschärft, jeden mündlichen oder schriftlichen Verkehr des Prinzen mit Lutheranern zu verhindern und sich nicht mehr vom Prinzen hinters Licht führen zu lassen. Das Wichtigste aber war, dafs sich Salerno entschlofs, nach Italien zu eilen und die Bekehrung Friedrich Augusts selber in die Hand zu nehmen.

Am nächsten Morgen reiste August mit dem Grofskanzler um 6 Uhr nach Warschau weiter. Gegen 9 Uhr machte sich Salerno auf den Weg nach Prag, nahm sich aber vorsichtshalber auf Anraten des Bautzener Dekans zwei katholische Bewaffnete mit bis zur böhmischen Grenze; denn er fürchtete, dafs jene sächsischen Verschworenen, die seine Ankunft in Bautzen trotz aller Vorsichtsmafsregeln schon ausspioniert hatten, ihm durch verkleidete Räuber auflauern

1) Gedr. bei Blanckmeister, Christiane Eberhardine in Beitr. z. sächs. Kirchengesch., 6. Hft., S. 71, Beilage 30. Eine Kopie in N. d. Pol. 141.

und seine Briefschaften rauben könnten, um dann die Pläne Augusts und der Kurie aller Welt kundzutun [1].

Unangefochten kam er über Prag nach Wien. Gemäfs seiner Instruktion [2] teilte er dem kaiserlichen Hause den bevorstehenden Übertritt des Kurprinzen mit und machte die ersten Eröffnungen hinsichtlich einer Ehe des Prinzen mit einer Erzherzogin. In Bologna traf Salerno mit Friedrich August zusammen, um an ihm seine Meisterschaft im Bekehren zu erweisen. Die Mittel, die er anwandte, waren sehr einfach. Jede Beeinflussung von aufsen hielt er sorgfältig vom Prinzen fern; er und der Jesuit Heinrich Vogler, ein geborener Sachse, der Erzbischof von Bologna, Kardinal Jakob Buoncampagni, der päpstliche Legat, Kardinal Lorenzo Casoni, Graf Kos und zwei Freiherren von Hagen, lauter glaubensfeste Katholiken, bildeten die tägliche Umgebung des Prinzen. Diese Männer ergingen sich tagaus, tagein in erbaulichen Gesprächen und besuchten mit dem Prinzen eifrig Klöster und Kirchen.

In wenig Monaten glückte es, den sechzehnjährigen Jüngling umzustimmen, am 27. November 1712 legte er in Bologna heimlich sein katholisches Glaubensbekenntnis ab. Der Prinz hat natürlich niemals offenbart, was ihn zu diesem Schritte getrieben hat. Die Scheu, dem ausgesprochenen Willen des Vaters zu trotzen, mag seinen Mut gebrochen, Salernos sophistische Redekünste mögen seinen Verstand überwunden haben; doch reichen diese Gründe zur völligen Erklärung von Friedrich Augusts Tun nicht hin. Fast scheint es, dafs ihm, wie manchem anderen Deutschen, beim Betreten des italischen Bodens die Liebe zur Kunst das Herz ergriff; und, als er sie im engsten Bunde mit der katholischen Kirche sah, führte ihn diese Leidenschaft auf den Weg zum Beichtstuhl. Der Blick vom Monte della Guardia, die weiten Hallen San Petronios liefsen ihn die weinende, einsame Mutter vergessen. Der

---

1) Salerno an Paulucci, Prag, 27. III. 1712. N. d. Pol. 141. — V. A.

2) Gedr. bei Blanckmeister, S. 63/4, Beil. 20 (zurückdatiert auf 17. III.) und für später S. 68/9, Beil. 26 u. 27.

Bedeutung seines Tuns war sich Friedrich August ebensowenig bewufst wie der Papst. Klemens frohlockte und freute sich, nach so vielen Enttäuschungen, die ihm sein Pontifikat bereitet hatte, endlich einmal die Frucht seiner Mühen pflücken zu können; er meinte, das Ketzertum an seiner Wurzel getroffen zu haben und hatte doch in Wahrheit nur für den Preufsenkönig gearbeitet. Da nunmehr der Pfälzer und Sachse katholisch waren, der Welfe den englischen Thron bestieg und Schweden matt am Boden lag, war der Hohenzoller der einzige machtvolle Fürst, auf den sich die Blicke aller deutschen Protestanten richten durften. Mit Preufsen siegte und fiel der evangelische Glaube, wer fortan unter dem schwarzweifsen Banner focht, der durfte sich rühmen, zugleich für die Freiheit eines Christenmenschen zu bluten.

Noch wufste die Welt nicht, was in Bologna geschehen war. Die Bekanntgabe des Übertrittes seines Sohnes war für August ein Wagnis, das er erst unternehmen wollte, wenn der nordische Krieg beendet oder er sich eines mächtigen Schutzes und namentlich einer hohen Belohnung in Gestalt eines österreichischen Eheversprechens vergewissert hätte. Als daher Gerüchte umliefen, die bis ins einzelne die Vorgänge des Bekehrungswerkes zu erzählen wufsten, bat August den Papst, doch ja das Geheimnis zu wahren und die Briefe, die davon handelten, nicht in falsche Hände geraten zu lassen [1]

Dem König hatte der Papst auf die Nachricht von dem bevorstehenden Ereignis versprochen, er werde ihn in allen Fährlichkeiten, die sich aus dem Übertritt ergeben könnten, durch seinen Einflufs bei den katholischen Mächten und mit reichlichen Geldspenden unterstützen [2]. Da nun der Krieg gegen Schweden, die Belagerung von Stettin und Stralsund im Jahre 1713, viel Menschenmaterial kostete, August also neue Soldaten brauchte, nahm er den Papst

1) Nuntius Odescalchi an Paulucci, Warschau, 12. IV., dechiffr. 11. V. 1713. N. d. Pol. 143. — V. A.

2) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, S. 170/1.

jetzt beim Wort; ehe er den Bekenntniswechsel des Kurprinzen bekannt geben könne, müsse er Vorbereitungen treffen, um darüber entstehende Unruhen in seinem Lande zu unterdrücken. Zu dem Zweck wollte er die katholischen Truppen des Bischofs von Münster, Franz Arnold von Metternich, die nach dem Frieden von Utrecht aus dem Solde der Seemächte entlassen waren, in seine Dienste zur Besetzung der sächsischen Festungen nehmen. Einen Teil seiner lutherischen, sächsischen Truppen brauchte er gerade notwendig in Polen; der Krieg zwischen der Pforte und Rufsland war nämlich wieder ausgebrochen, im Sommer 1713 fürchtete man in Polen einen Handstreich der Türken gegen die halbverfallene Festung Kaminieck, den Gewinn Polens aus dem Karlowitzer Frieden. Die polnische Kronarmee war zwar gegen die Türken aufgeboten, sie hatte aber eine geringe Stärke und war überdies unzuverlässig. Der in der Türkei weilende Stanislaus Lescinsky suchte sie zum Abfall von August zu bewegen, und so wenig traute der König diesem Heere, dafs er dem Oberbefehlshaber verbot, bis an die Grenze vorzurücken, damit die Truppen nicht zum Feinde übergingen. Eiligst zog August seine Kavallerie aus Sachsen heran, um die Kronarmee zu verstärken und zugleich zu überwachen [1].

Um die nötigen Mittel zum Unterhalt dieser Truppen zu gewinnen, wandte sich August an den Papst und bat auch um seine Vermittelung bei anderen Mächten [2]. Der Nuntius Odescalchi [3], der Nachfolger Spinolas, mufste die polnische Geistlichkeit zu Predigten gegen die Türken und Warnungen ihrer Gemeinden vor irgend welchem Einverständnis mit dem Erbfeinde veranlassen. Von ihm entlieh August 2000 Goldgulden zur Befestigung Kaminiecks [4]; er ver-

---

1) Odescalchi an Paulucci, Warschau, 9. VIII. 1713, gedr. bei Theiner, Monuments, S. 457/8. Vgl. auch Monuments, S. 458—464 u. Droysen, Gesch. d. preufs. Pol., IV, 2, S. 52.

2) August an Klemens, Warschau, 16. VIII. 1713, gedr. in Monuments, S. 464.

3) Über ihn siehe Guarnacci, II, S. 253—256 u. Ranft, II, S. 298—300.

4) Theiner, Monuments, S. 464/5.

mittelte mit Hilfe der Kölner Nuntiatur die Verhandlungen mit dem Bischof von Münster wegen der Überlassung seiner Truppen [1]. Als Metternich aus Rücksicht auf seine Verpflichtungen gegen den Kaiser Bedenken trug, Augusts Wunsch zu erfüllen, hoffte dieser den Bischof umzustimmen, indem er ihm zukommen liefs, er möge scheinbar aus eigenem Antriebe für seine Soldaten die freie Ausübung der katholischen Religion in ganz Sachsen fordern; dieses Zugeständnis werde ihm gern gemacht werden [2].

Der Papst war mit diesen Verhandlungen völlig einverstanden und versprach, worauf es hauptsächlich ankam, einen Teil der Kosten, 100 000 Skudi, zu tragen; doch stellte er dafür die Gegenforderung, dafs der Kurprinz nicht nach Sachsen zurückkehre, dagegen seinen Übertritt möglichst bald bekannt gebe. Klemens fürchtete, dafs dieselben Mittel, die den Prinzen dem Katholizismus zugeführt hatten, in Sachsen von den beiden Kurfürstinnen mit Erfolg angewendet werden könnten, um ihn dem Luthertum zurück-

---

1) Odescalchi an Paulucci, Warschau, 19. VII., dechiffr. 9. VIII. 1713. N. d. Pol. 143. — V. A.

2) Odescalchi an Paulucci, Warschau, 23. IX., dechiffr. 4. X. 1713. N. d. Pol. 143. — V. A. Il desiderio del Rè nel particolare delle Truppe del Vescovo di Munster è, che per gli uffizii di Nostro Signore si faccia al più presto che sia possibile il trattato con il detto Vescovo, perche vorebbe havere le stesse truppe nel mese di Dezembre in Sassonia, havendo intenzione di valersene per Presidio di quelle Piazze, dalle quali farebbe ora uscire le sue sotto il pretesto della Guerra col Turco; e così tolto ogni sospetto spererebbe di essere in stato di far publica la Conversione, senza haver che temere; Cio che non potrebbe riuscire così facilmente, quando parte delle truppe di Sassonia dovesse ritornare di Presidio in quelle Fortezze. Crede Sua Maestà che il detto Vescovo possa fare il trattato anche quando l'impegno suo con l'Imperatore non fosse finito, perche basterebbe à Sua Maestà di haver per ora 8 Battaglioni di Fanti et un Regimento di Cavalleria con un Generale supremo e due subalterni. Per assicurar poi l'effetto di questo trattato per il bene della Religione Cattolica, vorebbe il Rè, che Monsignore Vescovo proponesse come di suo proprio moto certe condizioni, alcune de quali sono le solite à farsi in questi Negoziati, altre poi riguardano il libero esercizio della Religione medesima per le dette truppe, dove saranno senza pero spiegarsi il luogo, ... perche il Rè darà ordine à chi stipulerà il trattato, di consentire in queste condizioni ...

zugewinnen [1]. Um sich erkenntlich zu zeigen, gestattete August, dafs sein Sohn sich an die Höfe der rheinischen Kurfürsten, besonders nach Düsseldorf, begab; die Bekanntgabe des Übertrittes lehnte er aber ab. Die Summe, die der Papst zum Unterhalt der Münsterschen Truppen hergeben wolle, werde nicht weit reichen, aus eigenen Mitteln könne er nichts zulegen; auch hätten sich die protestantischen Mächte, England, Holland und Preufsen, zusammengetan, um dem Norden Europas den Frieden zu diktieren. Er würde natürlich sehr zu ungunsten Polens und Sachsens ausfallen, sobald die Welt erführe, dafs Friedrich August katholisch geworden sei, in Sachsen selbst könnten Unruhen entstehen [2]. Der Grund für Augusts Gesinnungswechsel

---

1) Weisung an Odescalchi, 9. IX. 1713. N. d. Pol. 143. — V. A. Dovendo io spiegare all' Eminenza Vostra qual sia quel timore, di cui parlo nella Lettera in piano e dell' insussistenza e vanità del quale vuole La Santità Sua essere assicurata prima di rimettere alcuna somma di danaro in aiuto del Rè; ella sappia esser giunto à notizia della Santità Sua, che Sua Maestà pensi di far ritornare il Principe Elettorale, suo figliuolo, in Sassonia e forse di già ne habbia anco spediti gli ordini. Vuol credere e crede Sua Santità, che tal notizia sia falsa: Quando però havesse sussistenza, crede pure l'Eminenza Vostra, che Sua Beatitudine non darebbe alcuna benche minima assistenza à Sua Maestà, ben prevedendo le conseguenze infelici, che porterebbe seco un tale ritorno; e questo è il timore, che nella lettera io dico di volere la Santità Sua essere assicurata, che sia vano.

2) Odescalchi an Paulucci, Warschau, 8. XI., dechiffr. 2. XII. 1713. N. d. Pol. 143. — V. A. Havendo fatto penetrare à Maestà Sua le intenzioni di Nostro Signore in ordine all' aiuto, che Sua Beatitudine vuol accordare per la compia delle truppe del Vescovo di Münster, con tutte le condizioni espressemi nel foglio di V. Em^{za}, mi è stato risposto, che quella di publicare la conversione del figlio pare à Sua Maestà impratticabile e pericolosa nella presente congiuntura, nella quale essendo in moto gli Eretici particolarmente l'Inghilterra, l'Ollanda e l'Elettore di Brandemburgo per intavolare un trattato di Pace nel Nort; teme la Sua Maestà, che questa publicazione farebbe prendere alle dette Potenze misure contrarie à suoi interessi, non meno per la Polonia, che per la Sassonia, dove i Sudditi mal contenti di questa Conversione potrebbero coll' appoggio de Principi sopra accennati fare segretamente nuove cabale; tanto più che la somma, che Sua Santità è disposta à dare, il Rè non si crede in stato di poter mantenere per lungo tempo le truppe di Munster al suo servizio havendo egli fatto il calcolo, che

lag wohl darin, dafs am 6. Oktober 1713 in Schwedt mit Preufsen der sogenannte Hauptrezefs abgeschlossen worden war; gegen die Abtretung Stettins sagte Preufsen die Zahlung von 200 000 Talern an August zu und versprach, Sachsen für die Zukunft vor einem schwedischen Angriff von Pommern her zu schützen [1]; die Geldnot war also für den Augenblick beseitigt. Unter diesen Umständen bildeten 100 000 Skudi einen gar zu niedrigen Preis für den Übertritt eines sächsischen Prinzen, und der Papst mufste sich auf günstigere Zeiten vertrösten lassen.

Schon im Sommer des nächsten Jahres hatte sich die allgemeine Lage sehr zum Vorteil Augusts geändert. Am 22. April 1714 wurde in Konstantinopel der Friede von Karlowitz zwischen Polen und der Türkei erneuert [2], die Osmanen wandten sich Ende 1714 gegen die venetianischen Besitzungen auf der Balkanhalbinsel; von dieser Seite drohte also August keine Gefahr mehr. Die schwedische Macht in Holstein und Pommern war im Sommer 1714 so gut wie vernichtet. Durch den Rastatter Friedenschlufs fand der Krieg zwischen Kaiser Karl und Ludwig XIV. sein Ende. So verschieden sonst die Interessen beider Herrscher waren, in dem Wunsche, die katholische Kirche zu begünstigen, zeigten sie sich einig. Den kaiserlichen Gesandten, die an den Friedensverhandlungen zwischen Frankreich und dem deutschen Reiche zu Baden teilnehmen sollten, wurde ausdrücklich eingeschärft, die berüchtigte Ryswicker Klausel müsse gemäfs den Abmachungen von Rastatt auch in das neue Friedensinstrument aufgenommen werden [3].

---

il loro mantenimento annuo ascende à somma molto maggiore, ne trovandosi in stato di suplire dà proprio, attese le altre gravezze del suo erario. Suplica pertanto Sua Maestà Nostro Signore à degnarsi di non esiggere per hora detta publicazione, dicendo che questa si farà sicuramente, subito che nel futuro congresso, che si terrà ò à Brunsuyk ò à Danzica, si dia fine alla Guerra e si tolga il pericolo di vedere fimentato il mal animo de proprii sudditi dalle Potenze straniere.

1) Droysen, Gesch. d. preufs. Pol., IV, 2, S. 59 ff.

2) Zinkeisen, Gesch. d. osmanischen Staaten, V, S. 454.

3) Weber, Der Friede v. Rastatt 1714 in Quiddes Deutscher Zeitschr. f. Geschichtswissenschaft, VII, S. 303 u. 305.

Unter Hinweis auf diese Vorgänge drang der seit Anfang 1714 in Polen weilende Nuntius Hieronymus Grimaldi [1] von neuem in August, den Übertritt des Kurprinzen bekannt zu geben und damit den Anfang der Einführung des Katholizismus in Sachsen zu machen [2]. Als Antwort gab man ihm unter der Hand zu verstehen, nichts könne August leichter zu dem gewünschten Entschlusse bestimmen als ein Eheversprechen zwischen dem Kurprinzen und einer der beiden Töchter Kaiser Josephs. Jedenfalls müsse August seinen einzigen Sohn möglichst bald verheiraten, um seinem Hause die nötige Nachkommenschaft zu sichern, deshalb gefalle ihm der durch den Grafen Kos vermittelte Vorschlag des Pfalzgrafen Karl Philipp, des Bruders und Nachfolgers des Kurfürsten Johann Wilhelm, die pfälzische Erbtochter Elisabeth Auguste Sophie [3] mit dem Kurprinzen zu vermählen [4]. Da Karl Philipp 53 Jahre alt war und alle

---

1) Über ihn siehe Guarnacci, II, S. 611—614 u. Ranft, II, S. 161—164.

2) Weisung an Grimaldi, 13. VI. u. 16. VI. 1714. N. d. Pol. 143. — V. A.

3) Diese Prinzessin, geb. am 15. März 1693, war von ihrer Tante Eleonore Magdalene, der Gemahlin Kaiser Leopolds, 1706 als Frau für ihren Sohn, den späteren Kaiser Karl VI., ins Auge gefafst worden; der kaiserliche Leibarzt Johann Ferdinand Ritter von Hertodt ging im August 1706 auf die Brautschau, doch scheint sein Gutachten nicht günstig ausgefallen zu sein (vgl. Arneth, Korrespondenz, S. 21 f. 25. 27), wie denn auch Elisabeth Auguste frühzeitig, am 30. Januar 1728, gestorben ist. Am 2. Mai 1717 heiratete sie den Sulzbacher Erbprinzen, Joseph Karl Emanuel.

4) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 18. VII., dechiffr. 13. VIII. 1714 u. Lesno, 30. VIII., dechiffr. 26. IX. 1714. N. d. Pol. 143. — V. A. — 18. VII. 1714: Subito che potrò inchinar il Rè di Polonia, non mancherò in primo luogo di valermi de motivi, che V. Em[za] si degna suggerirmi per eccitarlo ad introdurre e stabilire ne suoi Stati ereditari la Religione Cattolica con publicare la conversione del Principe Elettorale e secondariamente rappresentargli il pensiero che ha Nostro Signore di promuovere nelle presenti favorevoli congiunture i vantaggi della Maestà Sua affinche da ciò riconosca la parzialità dell' amor Pontificio. Per quanto compresi dagli ultimi discorsi del Signor Gran Cancelliere niuna cosa sarebbe più capace di determinare il Rè ad introdurre la Religione ne suoi Stati, che la sicurezza del futuro

anderen Kinder aus seinen beiden Ehen durch den Tod verloren hatte, mufste dieser Prinzessin dereinst Jülich und Berg zufallen. August glaubte alte Erbansprüche auf diese Gebiete erheben zu dürfen und hatte deshalb seit Jahren sein Augenmerk auf ihre Erwerbung gerichtet, um sie dann gegen die thüringischen Staaten der Ernestiner einzutauschen.

Die Ausführung dieser Pläne lag nicht im Interesse der Kurie, die katholischen Gebiete am Rhein würden unter protestantische Herrscher gekommen sein; so viel hatte aber Klemens allmählich eingesehen, dafs er August politische Vorteile verschaffen müsse, um ihn von der Verwirklichung eines solchen Gedankens abzuhalten. Deshalb bat er Kaiser Karl, seine Hilfe August zu teil werden zu lassen, damit die Bekanntgabe des Übertrittes endlich erfolgen könne [1]; wegen des Eheprojekts erging ein Breve an den Grafen Ludwig Philipp von Sinzendorf, den österreichischen Minister des Auswärtigen; dem Wiener Nuntius wurde das Geheimnis des Kurprinzen entdeckt und der Auftrag gegeben, die sächsischen Interessen am kaiserlichen Hofe energisch zu vertreten [2].

Die Antwort des Kaisers liefs lange auf sich warten; Karl war sich bewufst, dafs er eine folgenschwere Entscheidung treffen sollte. Bisher waren ihm in seiner Ehe Kinder versagt geblieben, die Töchter seines verstorbenen Bruders Joseph waren also voraussichtlich die Erben des österreichi-

---

Matrimonio tra il Principe suo figliuolo et una delle Arciduchesse Nipoti dell' Imperatore, perche oltre il vantaggio di simile alleanza, che farebbe grande effetto sopra i Popoli, la madre del Rè, che hà in Sassonia un partito considerabile et è stata per l'addietro assai ostinata, si lasciarebbe probabilmente vincere dall' ambizione. Mi è stato supposto in questi giorni, che il Rè habbia deposto il pensiero di procurare la Corona di Polonia al Principe Elettorale, il che diminuirebbe la speranza de futuri progressi della Religione in Sassonia; mà non venendo tal notizia da parte sicura, mi studierò di saper meglio le regie intensioni.

1) Klemens an Karl, 23. VI. 1714, gedr. bei Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 85, S. 103/4.

2) Weisung an Grimaldi, 1. X. 1714. N. d. Pol. 143. — V. A.

schen Staates, und zwar gemäſs dem pactum mutuae successionis von 1703 zunächst die ältere, Maria Josepha. Eine Zeitlang dachte Karl daran, gegebenenfalls seine Länder unter die vorhandenen weiblichen Glieder seines Hauses zu verteilen [1]; doch bald änderte er völlig seine Absicht. Am 19. April 1713 stieſs er jenes pactum um und verkündete seinen Ministern und geheimen Räten in einer feierlichen Sitzung die berühmte pragmatische Sanktion, in der er selbst seinen künftig zur Welt kommenden Töchtern ein Vorzugsrecht vor den beiden josephinischen Erzherzoginnen einräumte. „Zum Schluſs entband er die Anwesenden für diesen Fall ihrer Verpflichtung, über das Gehörte Stillschweigen zu beobachten [2].“ Solange Karl keine Kinder besaſs, blieb diese Sanktion ohne praktische Bedeutung; es war daher geboten, bei einer Verehelichung der Töchter Josephs die gröſste Vorsicht walten zu lassen; denn, daſs mit dem Erlaſs vom 19. April noch nicht das letzte Wort in der Erbfrage gesprochen sei, fühlte der Kaiser wohl selbst; er hat ja fortan bis ans Ende seines Lebens seine Politik danach eingerichtet. Unter diesen Umständen wollte er sich nicht selber Hindernisse in den Weg legen, er schrieb deshalb endlich am 8. Dezember 1714 an den Papst, bei dem jugendlichen Alter beider Teile könne an eine Ehe zwischen dem sächsischen Kurprinzen und einer der Töchter Josephs vorläufig nicht gedacht werden; irgend welche bindende Versprechungen, August zu unterstützen, gab er natürlich auch nicht [3].

Klemens hatte sich nicht mit dem Versuche begnügt,

---

1) Bidermann, Entstehung u. Bedeutung d. Pragmat. Sanktion in d. Zeitschr. f. d. Privat- u. Öffentl. Recht d. Gegenwart, II, S. 139.

2) Fournier, Zur Entstehungsgesch. d. pragmat. Sanktion in Sybels Histor. Zeitschr., XXXVIII, S. 21. — Oncken, D. Zeitalter Fr. d. Gr. (Berlin 1881), I, S. 181 behauptet das Gegenteil. Jedenfalls gewann man in Dresden — zu welcher Zeit ist freilich unbekannt — Kenntnis von dem pactum mutuae successionis, begründete nach dem Tode Karls mit dem Widerspruch zwischen ihm und der pragmatischen Sanktion den Protest gegen die Rechtsgültigkeit der letzteren und publizierte das pactum. S. Histor. Zeitschr., XXXVIII, S. 21, Anm. 1.

3) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 90, S. 109.

den Kaiser für die sächsisch-päpstlichen Pläne zu gewinnen, auch an Ludwig XIV. war am 4. September 1714 ein eigenhändiges Schreiben des Papstes abgegangen. Er gesteht darin, sein Ziel sei, in Sachsen den Katholizismus wiederherzustellen, deshalb habe er in den polnischen Wirren immer Augusts Partei ergriffen; seine Bemühungen habe der Übertritt des Kurprinzen — den er hierdurch dem Könige mitteile — belohnt. Ludwig XIV. möge jetzt seinen starken Arm zur Unterstützung Augusts und zur Bekämpfung der Ketzer leihen [1]; das hieſs, Ludwig XIV. auffordern, Schweden, den alten Bundesgenossen Frankreichs, den Todfeind Augusts, vernichten zu helfen. Die französische Diplomatie war aber gerade an der Arbeit, dem schwedischen Reiche seine auswärtigen Provinzen zu erhalten und August für diesen Plan durch die Aussicht auf die Erblichkeit der polnischen Krone in seinem Hause zu gewinnen [2]. Die Veröffentlichung des Übertrittes des Kurprinzen muſste den starrköpfigen, fest am Protestantismus hängenden Karl XII. noch mehr gegen August aufbringen, die deutschen Protestanten erbittern, und damit neuen Stoff zu Zwistigkeiten liefern. Daher lehnte Ludwig XIV. am 3. Oktober 1714 das Gesuch des Papstes rundweg ab [3].

Unterdessen hatte sich der Papst einen Plan zurechtgelegt, wie er das Eheprojekt möglichst bald zu stande bringen könnte. Er wollte den Kaiser dafür gewinnen; August sollte alles Pläneschmieden aufgeben, sein Glück nur aus den Händen des Papstes erwarten und einzig und allein auf die Herstellung der Ruhe und auf eine gesetzmäſsige Regierung Polens ausgehen. Deshalb riet ihm der Papst, mit seinen alten Bundesgenossen, besonders mit Ruſsland, im Einvernehmen zu bleiben und keinen Sonderfrieden oder gar ein Bündnis mit Schweden zu schlieſsen. Täte er letzteres, so würde er sich selbst jede Hoffnung auf das Zustandekommen der geplanten Ehe abschneiden. Seine

1) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 86, S. 104—106.

2) Recueil des instructions données aux ambassadeurs et ministres de France, IV. (Pologne I.) ed. Farges (Paris 1888), S. LXVI.

3) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 88, S. 107/8.

ketzerischen Minister müsse August entlassen; sie widerstrebten dem Abschlufs jener Ehe, da sie wohl wüfsten, dafs die notwendige Folge davon der Übertritt des Kurprinzen und die Einführung der katholischen Religion in Sachsen sein würde. Erfahre dagegen jedermann so bald als möglich, dafs dieser Übertritt schon längst erfolgt sei, so könne es nicht an einem guten Ausgang fehlen [1]. Der Papst verlangte also, dafs August von seinem eben in der Ausführung begriffenen Vorhaben, in Polen den Absolutismus einzuführen, plötzlich abstehe. Die Pflege der Freundschaft mit Rufsland empfahl er deshalb so eifrig, weil er noch immer die Vereinigung der griechischen mit der lateinischen Kirche betrieb; ebenfalls aus kirchlichem Interesse sollte der Krieg gegen Schweden fortgeführt werden, um ja nicht den Zusammenbruch der Macht aufzuhalten, die im Dreifsigjährigen Kriege den Protestantismus gerettet hatte.

Wie enttäuscht wurde der Papst, als er die Ziele erfuhr, die August bei den Verhandlungen mit dem Kaiser und Ludwig XIV. verfolgt wissen wollte. Da der spanische Erbfolgekrieg sein Ende gefunden hatte und alle europäischen Mächte nunmehr in den nordischen Krieg eingreifen konnten, galt es für August, mit ihnen Fühlung zu nehmen, gegen neu erstehende Feinde Bundesgenossen zu suchen und sich des täglich wachsenden, schon seine Stellung in Polen gefährdenden Übergewichtes Rufslands zu erwehren; daher forderte er, der Papst solle mit dem Kaiser und Ludwig XIV. einen Vertrag abschliefsen und darin genau ausmachen, wieviel Geld und Truppen ein jeder August zur Verfügung stellen werde, wenn er infolge der Bekannt-

1) Weisung an Grimaldi, 6. X. 1714. — N. d. Pol. 143. — V. A. ... Che Sua Maestà non deferisca nè abbandoni i suoi affari e negozii al consiglio e alla direzzione di quei Ministri Eretici, che sono stati e tuttavia sono contrarii alla Conversione del Principe e allo stabilimento della religione in Sassonia; essendo indubitato, che questi Ministri, senza fare accorgere la Maestà Sua, metteranno sempre nuovi ostacoli al matrimonio, come pur troppo hanno fatto finora ben conoscendo essa, che la Conclusione di un tal Matrimonio porterebbe per necessaria conseguenza e la Conversione del Principe e lo stabilimento della Religione nella Sassonia ...

gabe des Übertrittes seines Sohnes irgend welche Feindseligkeiten von seiten der Ketzer erfahre. Um sich Sachsens zu vergewissern, müfste August vorher Münstersche oder Schweizer Truppen in Sold nehmen und zu dem Zweck wahrscheinlich den Papst um Hilfe angehen [1]. August mochte erfahren haben, dafs Ludwig XIV. sich damals mit dem Gedanken, den Stuart und damit den Katholizismus nach England zurückzuführen, trug und deshalb sich dem Kaiser zu nähern suchte [2]; wie in früheren Jahren hoffte August hier vermitteln zu können, um dann als Lohn den Schutz beider Herrscher gegen Rufsland und Schweden in Anspruch zu nehmen, denn Karl XII. kehrte aus der Türkei zu seinen Truppen zurück.

Schleunigst suchte der Papst zu beweisen, dafs der von August vorgeschlagene Bund nicht nötig, nicht möglich, ja sogar sehr gefährlich sei. Vor jedem Angriff wegen der Veröffentlichung des Übertrittes seines Sohnes schütze ihn der Westfälische Friede. Die Interessengegensätze zwischen Wien und Paris seien auch zu grofs, um den Abschlufs eines derartigen Bündnisses zu ermöglichen; käme es aber dennoch zu stande, so dürfte es den Protestanten einen Anlafs bieten, ihrerseits sich zu vereinigen und die Katholiken zu bedrohen. Nach wie vor sei er bereit, 100 000 Skudi zur Anwerbung von Truppen zu geben und im Notfall August mit allen Kräften beizustehen [3]. Eine gröfsere Summe konnte der Papst nicht zur Verfügung stellen, da seine Mittel durch den Türkenkrieg in Anspruch genommen wurden.

Ebenso erstaunt wie Klemens über die sächsischen Pläne, war August über die Vorschläge des Papstes hinsichtlich der von ihm einzuschlagenden Politik. Um den

---

1) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 10. X., dechiffr. 8. XI. 1714. N. d. Pol. 143. — V. A. ... quanta e quale assistenza di denari ò di truppe ciascheduno di essi prometterà di somministrare al Rè di Polonia ogni qual volta che in odio della Conversione del Principe, suo figlio, gli venga intentata qualche hostilità dalle potenze eretiche ...

2) Vgl. Weber, D. Quadrupel-Allianz v. J. 1718 (Wien 1887), S. 5.

3) Weisung an Grimaldi, 24. XI. 1714. N. d. Pol. 143. — V. A.

Papst zum Eingehen auf seine Wünsche zu zwingen, griff er, da es mit Versprechungen und lockenden Aussichten nicht mehr ging, zu Drohungen; er teilte dem Nuntius mit, Ludwig XIV. habe ihm geraten, seinen Sohn mit Karls XII. Schwester Ulrike Eleonore zu verheiraten. Die Vermählung dieser Prinzessin mit dem Erbprinzen Friedrich von Hessen-Kassel sei zwar ins Auge gefafst [1], ein bindendes Versprechen habe aber Karl XII. noch nicht gegeben; das habe der Landgraf selber August in Leipzig erzählt. Freilich könne Hessen-Kassel sein Ziel jederzeit erreichen, wenn es sich verpflichte, seine Streitkräfte dem Schwedenkönig zuzuführen; dann wäre Sachsen in grofser Gefahr [2].

Tatkräftig mufste der Nuntius derartige Pläne bekämpfen und zur baldigen Publikation des Übertrittes mahnen, August hatte aber kein Ohr für seine Vorstellungen. Ende November 1714 traf Karl XII. plötzlich in Stralsund ein. Die kühne Behauptung des Papstes, im Notfalle würden sich selbst die Steine in den katholischen Ländern rühren, um August beizustehen [3], konnte den entmutigenden Eindruck nicht verwischen, den die abschlägigen Antworten Karls VI. und Ludwigs XIV. hervorriefen. Überdies erzählte man sich in Sachsen, Karl XII. habe gedroht, er wolle seinen bedrängten Glaubensgenossen im Kurstaate zu Hilfe kommen; das Gerücht ging, Sachsen-Gotha und Hessen-Kassel stünden mit den Untertanen Augusts im Einvernehmen; wenn Karl XII. nach Sachsen vorrücke, wollten sie August in den Rücken fallen. Diesen Nachrichten mafs doch August so viel Bedeutung bei, dafs er durch die Vermittelung seines und des Kölner Nuntius Johann Wilhelm von der Pfalz und den Bischof von Münster ersuchen liefs, Sachsen-Gotha und Hessen-Kassel ihrerseits anzugreifen, wenn diese Mächte in Sachsen einbrechen sollten [4]. Aus Paris liefen beunruhigende Meldungen von seiten des Grafen Kos ein. Die protestan-

---

1) Diese Ehe wurde am 24. III. 1715 vollzogen.

2) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 31. X., dechiffr. 29. XI. 1714. N. d. Pol. 143. — V. A.

3) Weisung an Grimaldi, 22. XII. 1714. N. d. Pol. 143. — V. A.

4) Weisung an Grimaldi, 5. I. 1715. N. d. Pol. 143. — V. A.

tisch-sächsischen Geheimbünde suchten mit dem Kurprinzen Fühlung zu gewinnen und ihn zur Entthronung seines Vaters zu veranlassen. Ein sächsischer Edelmann, von Schemberg, und ein Kammerherr der Gemahlin Augusts, von Gaiersberg, spielten dabei eine Rolle, ein Prinz von Anhalt-Zerbst und der Herzog von Sachsen-Gotha, hieſs es, hätten ihre Hand im Spiele [1].

Diese Zustände waren denn doch zu unerquicklich, um nicht in August den Wunsch zu erzeugen, endlich einmal Klarheit zu schaffen. Deshalb lieſs er durch die Vermittelung der Nuntien in den ersten Monaten des Jahres 1715 beim Kaiser anfragen, ob sein Sohn nach Wien kommen dürfe, um dort unter Karls Augen und mit seiner Billigung öffentlich zur katholischen Kirche überzutreten; wenn er nicht die Hand Maria Josephas erlangen könnte, würde dem Kurprinzen auch ihre jüngere Schwester als Braut genehm sein. Karl wollte aber immer noch nicht in dieser Frage eine Entscheidung treffen, solange er noch mit einiger Wahrscheinlichkeit auf Leibeserben hoffen durfte, deshalb lehnte er den Besuch des Kurprinzen ab. Mit dem Abschluſs der Ehe habe es noch gute Zeit, da die beiden Erzherzoginnen sehr jung und im Wuchs zurückgeblieben seien [2]. Im Sommer wiederholte August durch die Nuntien seine Anfragen in Wien und drohte, als er wieder eine ausweichende Antwort erhielt, seinen Sohn mit einer Prinzessin Conti oder der Tochter Karl Philipps von Pfalz-Neuburg oder gar einer protestantischen Fürstentochter zu vermählen.

August, ziemlich ratlos, zog jetzt seinen Minister von Flemming ins Vertrauen: er teilte ihm den heimlichen Übertritt des Kurprinzen mit und erklärte zum Schluſs, daſs die Publikation desselben wohl erst nach dem Abschluſs des nordischen Krieges stattfinden werde. Flemming widerstrebte, wie wir wissen, dem österreichischen Heiratsprojekte; daher war er mit dem letzteren Plane des Königs völlig

1) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 1. V., dechiffr. 6. VI. 1715. N. d. Pol. 143. — V. A.

2) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 16. III., dechiffr. 4. IV, 1715. N. d. Pol. 143. — V. A.

einverstanden. Um ihn in diesem Gedanken zu befestigen, machte er darauf aufmerksam, dafs die Verbündeten Sachsens, Hannover und Dänemark, sehr verletzt sein würden, wenn man jetzt den Übertritt des Kurprinzen bekannt gäbe, und Preufsen dürfte sofort das Direktorium des corpus Evangelicorum an sich zu bringen suchen. Auf den Beistand der katholischen Fürsten sollte August nicht rechnen, sie würden vielmehr jeden seiner Schritte eifersüchtig überwachen, da sie ja alle auf die Hand einer der beiden Töchter Josephs spekulierten. Das Schlimmste wäre, dafs in Polen der Verdacht aufkommen würde, August wolle die Königskrone in seinem Hause vererben [1]. Gerade wegen Augusts Streben, in Polen ein absolutes Regiment herzustellen, brachen damals bedenkliche Unruhen aus. Der Zar mischte sich ein, Karl XII. hoffte, sie zu seinem Vorteil auszunützen; im Osten drohte wieder einmal ein Türkenkrieg. Die Publikation des Übertrittes bis zum Abschlufs eines allgemeinen Friedens hinauszuschieben, hiefs, auf sie vorläufig verzichten.

Die geringen Fortschritte der Propaganda in Sachsen erklärte sich der Papst daraus, dafs die Bewohner nur deshalb so standhaft an ihrer ketzerischen Lehre festhielten, weil sie hofften, nach Augusts Tode in seinem Sohn wieder einen lutherischen Kurfürsten zu bekommen; wüfsten sie erst, dafs auch der Kurprinz der katholischen Kirche angehöre, so schmeichelte sich der Papst, würden sich die meisten in das Unvermeidliche schicken und der Religion ihrer Landesherren sich anschliefsen [2]. Der Kaiser mufste

---

1) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 28. VIII., dechiffr. 18. IX. 1715. N. d. Pol. 143. — V. A.

2) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 23. I., dechiffr. 21. II. 1715 N. d. Pol. 143. — V. A. ... essendo certo, che giovarebbe alla vera Religione la professione publica del Catolichismo, che facesse il Signor Principe Elettorale, la quale togliendo à Sassoni le speranze, che tuttavia fondano sopra la di lui Persona, l'indurrebbe à voltarsi à quella parte, ove vedrebbono congiunte colla salute dell' anime anche le fortune temporali ... 2. Schreiben vom 23. I. 1715 ... Ho rappresentato al Mons. Nunzio che da questo matrimonio dipende in molta parte un

also möglichst bald veranlafst werden, seine Einwilligung zu jener Ehe zu geben, damit die Publikation des Übertrittes erfolgen könnte. Klemens gestand sich ein, dafs er viel vom Kaiser verlange; handele es sich doch für Karl darum, sich einen Nachfolger in seinen Erbstaaten und in der Kaiserwürde zu erwählen [1]; die Hoffnung, die katholische Religion zu fördern, verdrängte aber bei Klemens jede Rücksicht auf Österreich. Wollte der Papst die Verhandlungen zu einem glücklichen Ausgang bringen, so mufste er vor allem für ihre Geheimhaltung sorgen, denn bei einem vorzeitigen Bekanntwerden dieses schmählichen Handels hätte den Kaiser seine Ehre gezwungen, sofort von ihm zurückzutreten. Als ein unauffälliger Unterhändler sollte deshalb der Pater Salerno nach Wien gehen, öffentlich hiefs es, er werde im Namen des Papstes den polnischen Adel und die Geistlichkeit zum Gehorsam gegen ihren König ermahnen [2]; durch Krankheit und mancherlei andere Umstände behindert, mufste er seine Abreise aber immer weiter hinausschieben, endlich brach er im Frühjahr 1716 von Rom auf. Mit seinem Zögling, dem Kurprinzen, traf er in Venedig zusammen. Durch dieselben Mittel, durch die sein Übertritt herbeigeführt worden war, hatte man ihn in den folgenden Jahren in seinem Glauben zu festigen gesucht, er durfte

così gran bene quale è la conversione della Sassonia ... Weisung an Grimaldi, 8. VI. 1715. ... mà quanto inoltre sia e utile e necessario di accelerare la publicazione della sua Conversione; essendo cosa chiarissima, che intanto i Sassoni riguardano il Principe con occhio parziale e formano à pro suo disegni sediziosi, in quanto lo credono tuttavia Luterano. E perciò quando vengano à sapere la Sua conversione, converrà loro di cangiar sentimenti, ben conoscendo essi non esservi ragione, nè poter restar loro nè maniera nè speranza di escludere dall' Elettorato per causa di Religione e il Padre e il figlio: Onde sarebbero forzati tutti à prendere il partito della pazienza, e moltissimi prenderebbero poi quello di conformarsi alla Religione de loro Sovrani ...

1) Grimaldi an Paulucci, Warschau, 21. VIII., dechiffr. 11. IX. 1715. N. d. Pol. 143. — V. A. ... perche trattandogli di una risoluzione tanto importante, che deve prendere l'Imperatore, quale è quella di destinarsi un successore nè Stati Ereditarii e verisimilmente anche nell' Imperio, se Iddio non gli concederà prole.

2) Theatr. Europ., XXI, S. 320.

sich nur in strengkatholischen Ländern aufhalten und nur mit kirchlich gesinnten Katholiken verkehren. Argwöhnisch wurde jeder, der sich dem Prinzen nahte, von den geistlichen Spähern des Papstes überwacht. Wer sich der Kirche gegenüber lau zeigte, wurde durch dringliche Vorstellungen des Papstes bei August aus der Umgebung des Prinzen für immer entfernt. Auf diese Weise hatte der Papst seinen Zweck vollständig erreicht, der Prinz war ein von ihren Wahrheiten überzeugter und ergebener Sohn der römischen Kirche geworden [1].

---

1) Mehr als alle von Theiner angeführten offiziellen Schreiben des Kurprinzen an den Papst, von denen Ranft, II, S. 32 behauptet, Salerno habe sie verfaſst, scheint mir ein Brief des Prinzen an Salerno, Lyon, 7. XI. 1715 (Nunz. di Pol. 141), seine wahre Gesinnung zu enthüllen: Très Reverend Père, étant arrivé heureusement à Lyon j'ay le plaisir de recevoir votre chère lettre du 5me d'Octobre, per la quelle vous me donnés part de votre depart avec les commissions de sa Sainteté pour la Cour de Vienne et pour celle du Roy mon Père. Je n'ay pas voulu perdre un moment pour vous en remercier et pour vous assurer, que je tacheray d'imprimer dans mon cœur toutes les paroles et les sentiments, que je trouve dans votre lettre, pleins d'edification et de consolation pour moy dans l'etat, ou je suis. Dieu m'a fait la grace de me faire connoitre la verité de la Sainte Religion et de l'embrasser avec toute l'ardeur, le zele et le desinteressement, qui vous sont connus. Je vous avoue, que ce benefice du Ciel, dont vous me parlés, me fait supporter avec joye les fatigues de mes longs voyages et l'eloignement, où je suis, de ma Patrie, et de tout ce qui m'y est cher; et plus j'y pense, plus je goute la douceur des Saintes maximes, que vous m'avés inspirées et que je ne perdray jamais de mon Souvenir. Cependant vous scavez, que cette même joye ne scavroit être parfaite dans la contrainte, où je me vois obligé de vivre si longtems; et cela me fait plus de peine, que je ne scavrois vous le dire. C'est pourquoy je Vous prie de faire touttes les plus vives instances de ma part aupres du Roy mon Père et aupres de sa Majesté Imperiale, la quelle m'ayant fait la grace de m'assurer par sa réponse de sa puissante Protection et de la part, qu'Elle a prise à ma conversion, se voudra bien joindre, comme je m'en flatte, à mon Père pourque je puisse obtenir la liberté de paroître en public tel que je suis, et que je seray jusqu'au tombeau, même au depend de la derniere goutte de mon Sang. C'est la plus grande service, que vous me peuves rendre et que j'attens avec la dernière impatience, en vous assurant en même temps de toute ma reconnaissance et de ma parfaite estime. Je suis ...

Salerno überreichte ihm ein päpstliches Schreiben [1], und er konnte sich dabei über seine Frömmigkeit freuen. Obwohl der Prinz erkältet zu Bett lag, nahm er unter Jubelgeschrei das Breve sofort in Empfang und las es im Bett mit unbedecktem Haupt. Seine Freude überstieg aber alle Grenzen, als er vom Papst durch Salernos Hand ein Stück vom heiligen Kreuze zugestellt erhielt. So oft er fortan die Messe hörte, mufste diese Reliquie auf dem Altar liegen. Seine Umgebung fand keine Worte, seine Glaubensinbrunst und seinen sittsamen Lebenswandel zu rühmen. Mit peinlicher Genauigkeit erfüllte er seine kirchlichen Pflichten und konnte sich im Beichten und im Empfang der Sakramente nicht genug tun. Oft beobachteten ihn heimlich seine Begleiter, wie er jeden Morgen und Abend eine gute Viertelstunde lang auf den Knien lag; und wenn er einmal eines Tages keine Zeit hierzu gefunden hatte, so holte er seine Andachtsübungen gewissenhaft in der Nacht nach. Salerno mufste ihm Messe lesen und das Abendmahl reichen; voll Stolz konnte der Pater nach Rom berichten, dafs der Prinz während der Messe und noch eine Viertelstunde darüber auf beiden Knien ohne irgend eine Stütze gelegen habe [2].

Nachdem Salerno sich an diesem schönen Anblick gestärkt hatte, eilte er über die Alpen nach Wien. Bei seiner Ankunft am 6. Mai 1716 fand er die Lage durch die am 13. April 1716 erfolgte Geburt eines Thronfolgers, Leopold mit Namen, völlig verändert: die Hand der beiden Töchter Josephs konnte ohne Gefahr für den österreichischen Staat vergeben werden. Als daher Salerno dem Kaiser die Wünsche des Papstes hinsichtlich der Ehe vortrug, hegte Karl wohl allerhand Bedenken gegen sie, er hatte aber keinen Grund, von vornherein sie abzuschlagen. Um Zeit zu gewinnen, die Frage zu erwägen, wurde Salerno nach längerem Warten zu weiteren Unterhandlungen an den Kammerpräsidenten Grafen Gundacker von Starhemberg gewiesen; sofort suchte ihn Salerno auf. Welche Wichtigkeit

1) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 93, S. 114.

2) Salerno an Paulucci, Venedig, 13. IV., dechiffr. 23. IV. 1716. N. d. Pol. 142. — V. A.

Starhemberg seiner Aufgabe beimafs, zeigen seine Worte: „Wer nur ein wenig in die Zukunft sieht, wird leicht wie ich empfinden, dafs es gegenwärtig keine bedeutsamere und folgenreichere Sache gibt, als die, von der wir sprechen, nicht allein für die Religion, sondern auch für Deutschland und das Reich". Daraufhin legte Salerno dar, was der Papst bis jetzt erreicht habe, um in Sachsen dem Katholizismus Eingang zu verschaffen. Dieses Werk könne und wolle der Papst ohne des Kaisers Hilfe nicht vollenden; Karl VI. müsse das Land der römischen Kirche wieder zuführen, das unter Karl V. ihr verloren gegangen sei. Hierzu bilde das beste Mittel die Ehe einer Erzherzogin mit dem Kurprinzen: wenn eine österreichische Prinzessin den Boden Sachsens betrete, werde zugleich mit ihr die katholische Religion ohne Unruhen und Lärm auf die natürlichste Weise der Welt in das Land einziehen [1].

Trotz der lockenden Aussicht liefs sich der Kaiser noch

1) Salerno an Paulucci, Wien, 13. VI. 1716. N. d. Pol. 141. — V. A. ... Dopo di haver detto, la mia commissione essere di chiedere da parte di Nostro Signore l'Imperiale assistenza per lo stabilmento della santa Religione Cattolica nella Sassonia, e doppo di haver esposto il buon termine, a cui la Santità Sua ... ha ridotta questa opera ..., passai à dire, credere Sua Beatitudine che quest' istessa opera non potrà ridursi à stato di perfezione e di frutto notabile senza il braccio di Sua Maestà Cesarea e che quando anche potesse cio farsi indipendentemente dall' aiuto Cesareo, non sarebbe con tutto ciò mai contenta la Santità Sua, che una mutazione si rilevante e si vantaggiosa nell' Imperio e nella Germania seguisse senza l'opera dell' Imperatore, desiderando e sperando che, si come una delle magiori glorie che freggiano la memoria dell' Imperatore Carlo Quinto fù l'opporsi, che fece il detto all' Eresia di Lutero in Sassonia, così una delle più segnalate attioni dell' Imperatore Carlo Sesto debba esser quella di ristabilire la santa religione Cattolica nell' Elettorato istesso della Sassonia e di ricuperarla à Dio, ed alla Chiesa un Membro si considerabile dell' Imperio. Considerare pertanto Nostro Signore, che il mezzo più efficace e più propria di qualunque altro per ottenere il fine, che si desidera, sarebbe il matrimonio d'una delle due Arciduchesse Nipoti col Principe di Sassonia. Quando questo seguisse, l'Elettorato sarebbe già guadagnato, et entrando in Sassonia una Principessa di Casa di Austria, v'entrarebbe nell' istesso tempo con lei la religione ed ogni bene senza disturbo, senza strepito e con la maggior naturalezza del Mondo ...

nicht zu einer bindenden Zusage bestimmen; dazu, meinte er, sei es noch nicht an der Zeit; nur unter der Hand teilte Starhemberg dem Pater mit, dafs die Ehe wohl zu stande kommen werde. Der Kaiser beabsichtige, die eine seiner Nichten mit dem bayerischen, die andere mit dem sächsischen Kurprinzen zu vermählen; solange aber der Übertritt des letzteren noch nicht bekannt gegeben sei, könne sich der Kaiser auf weitere Verhandlungen nicht recht einlassen [1]. Gleichwohl gab er dem Kurprinzen die Erlaubnis zur Reise nach Wien, ohne ihm Vorschriften über die Dauer seines Aufenthaltes zu machen [2].

Mit diesen Zugeständnissen war freilich nicht viel gewonnen. Durch die Geburt eines Erzherzogs hatte für August das österreichische Eheprojekt seinen eigentlichen Wert verloren; überdies liefs die Gesinnung des Wiener Ministeriums vermuten, dafs es dem Kaiser raten würde, Maria Josepha mit dem bayerischen Bewerber zu vermählen. Jedenfalls konnte noch viel Zeit vergehen, ehe bei der gewohnten Langsamkeit des Wiener Hofes eine Entscheidung getroffen wurde; da nun Friedrich August häufig kränkelte und auch noch nicht die Pocken durchgemacht hatte, kam es dem Papst darauf an, dem sächsischen Kurhause möglichst bald eine katholische Nachkommenschaft zn sichern. Deshalb empfahl Klemens jetzt, was er früher bekämpft hatte, eine Ehe mit der pfälzischen Erbtochter [3].

Um über die Wiener Verhandlungen August zu berichten und weitere Verhaltungsmafsregeln einzuholen, eilte Salerno im Juli 1716 nach Warschau. Dort erhielt er nach langwierigen Verhandlungen den Auftrag, in Wien einem Bündnis zwischen Österreich und Sachsen und dem Eheprojekt das Wort zu reden. Er sollte auseinandersetzen, dafs August sich aus Rücksichten auf die Religion und die Nachkommenschaft seines Hauses gezwungen sehe, seinen einzigen Sohn bald zu vermählen. Der Kaiser müsse sich also schnell entschliefsen, ob er dem Kurprinzen eine seiner Nichten geben

1) Salerno an Paulucci, Wien, 27. VI. 1716. N. d. Pol. 141. — V. A.
2) Salerno an Paulucci, Wien, 4. VII. 1716. N. d. Pol. 141. — V. A.
3) Weisung an Salerno, 4. VII. 1716. N. d. Pol. 142. — V. A.

wolle; da die Ehe bald vollzogen werden müsse, komme Maria Josepha weit mehr als ihre jüngere Schwester in Frage. Gebe der Kaiser seine Einwilligung, so werde der Prinz unverzüglich nach Wien eilen; da Karl erklärt habe, vor dem öffentlichen Übertritt Friedrich Augusts keine endgültige Entscheidung fällen zu können, so möge ihm fortan die Bestimmung über den Zeitpunkt der Publikation' zustehen. Unter allen Umständen sollte Salerno dem Prinzen die Statthalterschaft in einem der kaiserlichen Lande zu verschaffen suchen. Falls Salerno aber in Wien hinsichtlich des Eheprojekts kein Entgegenkommen finden würde, sollte er sich geradenwegs an den Pfälzer Hof zu Karl Philipp begeben — Johann Wilhelm war am 8. Juni 1716 gestorben —, vorher aber sich genau darüber unterrichten, ob beim Aussterben des Mannesstammes der Pfalz-Neuburgischen Linie die Frauen wirklich auch in Jülich und Berg erbberechtigt seien, wie die Abmachungen mit Preufsen darüber lauteten, und wie es endlich mit den polnischen und littauischen Gütern der Gemahlin Karl Philipps, einer geborenen Prinzessin Radziwill, in Zukunft gehalten werden würde. Dafs der Abschlufs dieser Ehe sich ohne Schwierigkeiten erreichen lassen würde, nahm August an [1].

In den ersten Tagen des Oktobers reiste Salerno nach Wien zurück. Plötzlich änderte sich durch den Tod des kleinen Erzherzogs wieder völlig die Lage: den Töchtern Josephs schien dereinst die Herrschaft über Österreich zuzufallen. Fortan schärfte August Salerno immer wieder ein, für seinen Sohn könne nur noch eine Ehe mit Maria Josepha in Betracht kommen [2]. Trotz des Eifers Salernos zogen sich die Verhandlungen in Wien noch lange hin, die Entscheidung über die Hand der Prinzessin übertrug der Kaiser einer Kommission, bestehend aus dem Prinzen Eugen von Savoyen, dem schon genannten Hofkammerpräsidenten Grafen Gundacker von Starhemberg, dem Oberstkämmerer Fürsten Trautson und dem Grafen Philipp Ludwig von

1) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 95, S. 116—121.
2) Salerno an Paulucci, Wien, 12. XII. 1716. N. d. Pol. 141. — V. A

Sinzendorf, dem Leiter der auswärtigen Angelegenheiten [1]. Am 27. Januar 1717 kamen diese vier Minister dahin überein, dem Kaiser zu raten, er möge dem Kurprinzen die Vermählung mit einer der Erzherzoginnen versprechen, aber unentschieden lassen, welche von den beiden Schwestern er erhalten werde. Die Publikation des Übertrittes müsse vorher erfolgen und in den Ehepakten die katholische Kindererziehung und für das Kurprinzenpaar die öffentliche Ausübung ihres Bekenntnisses in ganz Sachsen ausbedungen werden [2]. Diesen Beschlufs bestätigte der Kaiser, und am 28. Februar 1717 erhielt Salerno davon Kenntnis [3].

Die Entscheidung, ob die ältere oder jüngere Tochter Josephs die Gemahlin des Kurprinzen werden sollte, behielt sich der Kaiser vor, weil seine Frau guter Hoffnung war, am 13. Mai kam Maria Theresia zur Welt. August hätte sich wohl schwerlich mit diesem, den für ihn ausschlaggebenden Punkt immer noch in der Schwebe lassenden Entscheid begnügt, hätte sich Karl nicht bereit erklärt, gemäfs dem sehnlichsten Wunsche Augusts ein Bündnis mit ihm abzuschliefsen [4]. Dieses Zugeständnis war für den Polenkönig von gröfster Wichtigkeit. Seit den Vorgängen in Dänemark im Jahre 1716 hatte sich der Bund der nordischen Mächte stark gelockert. In seinem Streben nach absolutem Regiment in Polen war August kläglich gescheitert und zwar, weil der Zar den polnischen Adel begünstigt hatte. Das russische Übergewicht war von Tag zu Tag drückender geworden [5]. Endlich fand August den Rückhalt, den er seit

1) Bidermann beklagt in seinem Aufsatz über die pragmatische Sanktion, dafs sich in dem Aktenmaterial eine Lücke vom Jahre 1712 bis 1720 befindet. Ich möchte glauben, dafs sie sich zum Teil durch die im k. k. Hausarchiv zu Wien befindlichen Akten über die Vermählung Maria Josephas ausfüllen lassen wird.

2) Salerno an Paulucci, Wien, 2. I., dechiffr. 14. I. 1717. N. d. Pol. 142. — V. A.

3) Durch eine vertrauliche Mitteilung Starhembergs (Salerno an Paulucci, Wien, 6. III. 1717. N. d. Pol. 141), offiziell erst am 16. III.

4) Theiner, Gesch. d. Zurückkehr, Aktenstück 96, S. 121/2.

5) Allg. Deutsche Biogr., VII, S. 783; Droysen, Gesch. d. preufs. Pol., IV, 2, S. 139. 147 f. 154 f. 182. 184. 206. 209 f. 220—222.

Beginn des nordischen Krieges bei Österreich, den Seemächten, Frankreich oder Preufsen so lange vergebens gesucht hatte; jetzt durfte er hoffen, bei gelegener Zeit mit besserer Aussicht auf Erfolg den Versuch zu erneuern, die polnische Krone in seinem Hause erblich und von der Bevormundung durch den Adel unabhängig zu machen. Karl hatte sich zum Eingehen auf das sächsische Bündnisangebot entschlossen, weil von allen Seiten an die Kräfte seines Staates Anforderungen gestellt wurden, denen er, wenigstens ohne Bundesgenossen in Deutschland, nicht gerecht werden konnte; denn in Italien drohte der Wiederausbruch des Krieges mit Spanien; England, Frankreich und Holland schlossen sich am 4. Januar 1717 zur Tripelallianz zusammen, während den anderen Teil Europas die nordischen Wirren und der Türkenkrieg in Atem hielten [1].

Der Papst jubelte auf, als er die Zustimmung des Kaisers zum Abschlufs der Ehe erfuhr, er drang in Salerno, alles zu tun, um endlich die Publikation des Übertrittes vornehmen zu können: „Das sächsische Kurhaus ist jetzt der katholischen Kirche zurückgewonnen und damit, so Gott will, ganz Sachsen“ [2].

Um die Zustimmung des Königs zu den österreichischen Forderungen, der katholischen Kindererziehung, der öffentlichen Ausübung der katholischen Religion in ganz Sachsen für das Kurprinzenpaar u. s. w., zu gewinnen, reiste Salerno nach Sachsen. Am 25. April traf er bei August in Leipzig ein; wider Erwarten stiefs er aber auf Hindernisse, die, wie er meinte, der Teufel in Flemmings Gestalt ihm in den Weg legte. Er mufste August nach Dresden, dann nach Karlsbad und Teplitz folgen, denn Flemming warnte vor den Folgen der Publikation des Übertrittes: Preufsen könnte sofort die Führung der Protestanten an sich reifsen und durch lutherische Prediger bedenkliche Unruhen in Sachsen

1) Weber, Quadrupelallianz, S. 23.

2) Weisung an Salerno, 3. u. 10. IV. 1717. N. d. Pol. 142. — V. A. 10. IV.: Sua Santità vedendo dalle sue lettere con tanta sicurezza ristabilita nella Casa e conseguentemente ancora, à Dio piacendo, in tutto l'Elettorato di Sassonia la nostra Santa Religione Cattolica.

hervorrufen. Diese Mahnworte Flemmings suchte Salerno durch eine Reihe von Denkschriften zu entkräften, er drang aber mit seinen Vorstellungen nicht recht durch. Der Grund dafür lag in den Vorgängen zu Naumburg.

Dieses ehemalige Bistum verwaltete gemäfs dem Testamente Johann Georgs I. eine kurfürstliche Nebenlinie; ihr gegenwärtiges Haupt, Moritz Wilhelm, der Bruder des Kardinals von Sachsen, war 1715 heimlich und am 18. April 1717 offen zum Katholizismus übergetreten. Sofort erklärte ihn das Naumburger Kapitel für abgesetzt [1], August liefs seinen Vetter im Stich und setzte eine Interims-Kommission zur Verwaltung des Bistums ein, fest entschlossen, die Beute nicht fahren zu lassen. Nun mufste er die erste Erregung im Bistum, in ganz Sachsen und bei den protestantischen Fürsten verrauchen lassen, ehe der Kurprinz denselben Schritt tun durfte, der Moritz Wilhelm die Herrschaft gekostet hatte. Deshalb erhielt Salerno erst Mitte August 1717 neue Instruktionen. Hinsichtlich der Publikation des Übertrittes des Prinzen gab ihm August ohne Wissen des sächsischen Ministeriums freie Hand, nach eigenem Ermessen und in Ubereinstimmung mit dem Kaiser vorzugehen [2].

---

1) Böttiger-Flathe, Gesch. d. Kurstaates u. Kgrs. Sachsen, II, S. 364.

2) Salerno an Paulucci, Wien, 24. VII., dechiffr. 4. VIII. 1717. N. d. Pol. 142. — V. A. Instruktion A: Touchant le voyage du Prince Royal à Vienne et la publication de sa conversion à la foi Cattolique Sa Majesté se remet entièrement à la fidelité du Père Salerni, le quel, après qu'il aura sondé les intentions de la Cour Imperiale, reglera ces deux points de la manière qu'il jugera la plus necessaire et la plus utile pour le bon service de sa Majesté, la quelle à cet effet ecrira aussi bien au Prince Royal que à Monsieur le Conte de Luetzelburg (Nachfolger des verstorbenen Palatins von Livland), qu'ils se conforment à tout ce que le dit Père Salerni lui mandera de la part de Sa Majesté. — B: La confession de notre foy devant les hommes étant une chose qui regarde la conscience, je vous declare, mon très cher fils, par la presente, que je vous laisse sur ce point dans la pleine liberté, que votre majorité et toutes les loix vous donnent. Je souhaitte pourtant, que touchant le lieu et la maniere de publier votre conversion vous conformiez à ce que le Père Salerno vous mandera de ma part ou de la part de Sa Majesté Imperiale, à la quelle je laisse l'entière

Nach Wien zurückgekehrt, traf Salerno im stillen die nötigen Vorbereitungen. In einem Schreiben vom 2. Oktober 1717 teilte er dem polnischen Nuntius Grimaldi, der gerade bei August in Leipzig weilte, mit, dafs in den nächsten Tagen der öffentliche Übertritt des Prinzen in Wien erfolgen werde. Durch den Nuntius erfuhr es August und dann weiterhin Flemming. Dieser geriet in zornige Verzweiflung, immer wieder hatte er, zuletzt unter Hinweis auf die Naumburger Ereignisse, die Publikation widerraten. Jetzt fürchtete er, da sich die protestantische Welt infolge des bevorstehenden Reformationsjubiläums in einer gewissen religiösen Erregung befand, ganz Sachsen werde sich bei dieser Nachricht empören, zum mindesten die in Leipzig gerade stattfindende Messe und damit der ganze Handel Sachsens schwere Einbufse erleiden. Um diesem Übel vorzubeugen, wurde die Wiener Post mit Beschlag belegt, und am 10. Oktober 1717 ein Eilbote an Salerno mit der Nachricht abgefertigt, dafs der König einen Aufschub von wenigstens vierzehn Tagen wünsche. Am 14. Oktober langte dieser Befehl in Wien an, er kam um drei Tage zu spät; am 11. Oktober hatte der Kurprinz seinen öffentlichen Übertritt vollzogen. Ein Kurier hatte mit dieser Botschaft schon am 10. Oktober Wien verlassen, am Abend des 14. traf er in Leipzig ein [1]. Tiefe Erbitterung durchzitterte alle Gemüter Sachsens, aber nirgends kam es zu Ausschreitungen.

---

disposition de votre Personne, étant convencu qu'elle ne vous aime pas moins que moy: et en vous embrassant tendrement je vous donne ma benediction Paternelle. — C: Monsieur le Conte de Lutzelburg: Ayant donné au Rev. Père Salerno mes instructions au sujet de l'affaire du mariage du Prince Royal, mon fils, que sur son voyage à Vienne et sur la publication de sa conversion à la foy Catholique, j'ay voulu vous en informer par la presente souhaitant, que vous vous conformiez à tout que le dit Père Salerno vous mandera de ma part sur ces points; au reste ne doutant point que vous et vos sages avis ne soient très utiles au Prince, mon fils, je prie dieu, Monsieur le Conte, que vous ait en sa sainte et digne garde.

1) Grimaldi an Paulucci, Dresden, 18. X., dechiffr. 4. XI. 1717. N. d. Pol. 143. — V. A.

Um die Untertanen zu beruhigen, liefs August eine Ansprache an seine Minister im Druck verbreiten: „Ferner haben Wir die Herren nach dieser getanen Eröffnung versichern wollen, dafs Sie sich über diese von Unseres Prinzen Liebden getroffene Veränderung keineswegs zu beunruhigen Ursache haben. Wir haben, wie bekannt, nie keinem in Religionssachen den geringsten Zwang angetan oder Gewalt zugefügt, wohl wissend, dafs der Glaube eine Gabe des Höchsten und billig sei, dafs Unsere getreue liebe Untertanen eben die Gewissensfreiheit geniefsen, die Wir Unseres Prinzens Liebden jederzeit gestattet, und solchemnach können die Herren sich auch versichert halten, dafs Unser geliebter Sohn ebenso billige und moderate Sentiments, als Wir selbst führen, hegen werde [1]."

Den sächsischen Landständen wurde an demselben Tage bekannt gegeben: „Wir versichern hingegen, dafs, so lange Uns Gott das zeitliche Leben fristen wird, Wir bei dem, was Wir mit königlichen und kurfürstlichen teuren Worten so oft versprochen und unverbrüchlich gehalten haben, ferner unwandelbar feste stehen und Uns durch Niemanden, er sei, was er wolle, hiervon abkehren lassen werden, auch von Unseres Sohnes, des Königlichen und Kurprinzens Liebden vergewissert sind, dafs sie gleiche Sentiments und Conduite, dazu Wir sie auch mit dienlichen Vorstellungen und väterlicher Einbindung jederzeit weisen wollen, führen und nicht das mindeste fürnehmen, noch anderes verstatten oder verhängen werden, welches zum Abbruch der Religionsfreiheit nach unseren ausgelassenen Mandaten und Landtags-Reversalen gereichen könne, sondern sie werden sich allenthalben dergestalt zu erweisen beflissen sein, dafs wie in anderem, also auch in Religions-, Kirchen-, Universitäts- und Schulsachen und allen dero Annexis nichts verändern, sondern alles in statu quo, wie es vor Unserer Religionsveränderung in Annum 1697 gewesen, unverletzt erhalten werde [2]."

1) Gedr. bei Förster, Die Höfe u. Kabinette im 18. Jahrh., III, S. 243/4.

2) Theatr. Europ., XXI, 2. Jahrg., S. 169—170.

Als Salerno diesen Erlafs vor die Augen bekam, geriet er in Verzweiflung. Alle Bemühungen der letzten zwanzig Jahre waren umsonst, wenn der König wirklich entschlossen war, diese Versprechen zu halten. Dafs jemand freiwillig derartige Zugeständnisse den Ketzern machen konnte, wollte Salerno nicht in den Kopf; der arme König war gewifs von seinen ruchlosen Ministern schändlich betrogen worden. „Aus der beigefügten Abschrift werden Euer Eminenz ersehen“, schrieb er an den Kardinalstaatssekretär Paulucci [1], „welche traurige Figur die Frömmigkeit, die Ehre, das Ansehen und selbst die Souveränität des unwürdig verratenen Königs dabei machen, mit welchen und wie vielen Ketten seine eigenen ketzerischen Minister, unter dem Vorwande, die Gemüter der Sachsen zu beruhigen, ihm und seinem Sohn die Hände zu binden suchen, damit sie beide ihrem katholischen Glauben und den Seelen ihrer Untertanen nicht jenes Gut zuwenden können, das man von ihnen erwarten kann und mufs. Wahr ist es, ich gräme mich über diese Vorkehrungen, die doch

1) Dat., Wien, 13. XI. 1717. N. d. Pol. 141. — V. A. Con la posta di Dresda di Mercoledi passato mi capitò Copia d'una mostruosissima dichiarazione promulgata per la Sassonia a nome del povero Rè, in tante maniere ingannato da suoi proprii Ministri ... In questa Copia vedera l'Eminenza Vostra quante mostruosità si contenghino, quanta trista figura vi faccino la Religione, il Decoro, l'autorità e sovranità medesima di quel Principe indegnamente tradito; e con quante e quali catene cerchino li suoi proprii ministri acattolici sotto pretesto di calmar gli animi de Sassoni, di legare le mani del Rè e del Principe, suo figliuolo, perche non posson fare alla Religion che professano et all' anime de proprii sudditi quel bene che se ne può e se ne deve sperare. E vero, che io mi rodo di queste loro precautioni, le quali poco o nulla valeranno, quando la Divina Misericordia si degnerà di continuare à quest' opera quella sua santa protectione, che finora ve ha havuto; e quando al zelo di Sua Beatitudine riuscirà di riformare il presente ministero di quel buon Rè, ministero tanto potente, altretanto iniquo, al che fare io non hò lasciato di travagliare assai, mà finora senza frutto. Fratanto ho procurato di far conoscere al Principe Reale tutte le deformità della medesima dichiarazione: tutti li pregiudizii che reca all' onore ed alla sovranità del Rè: quanto sia stata ingannata la Maestà Sua e quanto poco debba fidarsi la Maestà Sua di tal gente: e quanto poco conto finalmente debba fare della dichiarazione medesima ...

wenig oder nichts leisten werden, wenn die göttliche Gnade auch in Zukunft wie bisher unserem Unternehmen ihren heiligen Schutz angedeihen läſst, und wenn es dem Eifer Seiner Heiligkeit glücken wird, das gegenwärtige, so mächtige wie unbillige, Ministerium umzugestalten, woran ich bisher mit aller Macht, aber ohne Erfolg gearbeitet habe. Unterdessen habe ich dem Kurprinzen alle Scheuſslichkeiten jenes Erlasses, alle aus ihm entspringenden Nachteile für die Ehre und Souveränität des Königs dargelegt und gezeigt, wie Seine Majestät getäuscht worden ist, wie wenig sie solchen Leuten trauen darf und wie geringe Beachtung sie dem Patent zu schenken braucht."

Wer dieses Schreiben liest, wird es den sächsischen Landständen kaum verübeln, daſs sie, voll Argwohn, alle erdenklichen Mittel zum Schutze ihres Bekenntnisses anwandten; am 22. Januar 1718 traten sie zusammen [1]. Sie muſsten schon bedenklich werden, als bei den Eröffnungsfeierlichkeiten dem Nuntius ein Ehrenplatz eingeräumt wurde. Die kurfürstliche Proposition nahm auf den Übertritt des Kurprinzen Bezug, erklärte ihn für ein „persönliches Werk" und wies, um jedermann zu beruhigen, auf die bisherigen Religionsmandate und auf den Erlaſs vom 23. Oktober hin; bisher habe der König sein Wort gehalten, in Zukunft werde natürlich das Gleiche geschehen. Daſs mit dieser Erklärung die Sache abgetan sein sollte, wie August es gern gesehen hätte, war nicht die Meinung der Stände, sie lieſsen vielmehr durch eine Deputation eine für den König bestimmte Schrift „wegen unveränderlicher Feststellung und Beibehaltung des status ecclesiastici mit allen annexis in den kurfürstlichen Landen" ausarbeiten. Nach längeren Verhandlungen mit dem Vertreter der Staatsgewalt, Flemming, und nach verschiedenen Abänderungen kam diese Schrift am 5. März 1718 zum Abschluſs. In ihr verlangten die Stände vor allem die Garantie des corpus evangelicorum für die Aufrechterhaltung des Protestantismus in Sachsen. Als Salerno von dieser Forde-

---

1) Über die Landtagsverhandlungen s. Gretschel, Gesch. d. sächs. Volkes u. Staates, II (Leipzig 1847), S. 589 ff.

rung erfuhr, steckte er sich hinter Kaiser Karl und veranlafste ihn, in aller Heimlichkeit August durch den Mainzer Minister, den Grafen von Stadion, zukommen zu lassen, ein derartiges Zugeständnis würde seine Ehre und Frömmigkeit beeinträchtigen und ihn zum Sklaven seiner Untertanen machen. Die Hälfte seiner Herrschergewalt müfste er ja auf die Garanten übertragen und ihnen dadurch für jeden Augenblick die Möglichkeit zur Einmischung in die inneren Angelegenheiten Sachsens geben [1].

Diese Warnung war unnötig, August war von vornherein nicht willens, die Forderung der Stände zu erfüllen; er beauftragte Flemming mit der Ausarbeitung einer kurfürstlichen Erwiderung auf die ständische Schrift. Um aber in gewisser Beziehung den ständischen Wünschen entgegenzukommen, mufste Flemming ein neues Religionsmandat verfassen, das in den bindendsten Ausdrücken die Erhaltung des bisherigen kirchlichen Zustandes in Sachsen gelobte. Eine Abschrift davon wufste sich noch zur rechten Zeit der Nuntius Grimaldi zu verschaffen und sandte sie an Salerno nach Wien [2]. Dessen briefliche Vorstellungen, unterstützt durch die stürmischen Bitten Grimaldis, bestimmten August, seinen Grofskanzler, den Grafen Werther, mit der Abfassung eines anderen Entwurfes für die den Ständen zu gebende Antwort zu betrauen [3]; Flemming mufste seinerseits noch einen dritten, später sogar einen vierten Entwurf ausarbeiten. Immer wieder wurde Salerno um seinen Rat angegangen, schliefslich befahl August dem Nuntius und Flemming, mündlich miteinander zu verhandeln [4]. Das Ergebnis der Bemühungen

1) Salerno an Paulucci, Wien, 5. III. 1718. N. d. Pol. 141. — V. A.

2) Grimaldi an Paulucci, Dresden, 4. IV., dechiffr. 27. IV. 1718. N. d. Pol. 143. — V. A.

3) Grimaldi an Paulucci, Dresden, 11. IV., dechiffr. 27. IV. 1718. N. d. Pol. 143. — V. A.

4) Grimaldi an Paulucci, Dresden, 2. V., dechiffr. 1. VI. 1718. N. d. Pol. 143. — V. A. ... Piaccia à Dio, che le sue fatiche (del Gran Cancelliero) e le mie producano qualche frutto, non potendo noi havere altra fiduccia, che nell' assistenza Divina, mentre sono si grandi le condizioni, et è tale l'ardore di tutti questi Ministri Regii Luterani e di tutti li membri di Stati, che sembra scatenato l'Inferno. Io per me

der katholischen Partei war die Streichung der Sätze, die in ganz Sachsen für immer jede geistliche Jurisdiktion und das sogenannte Simultaneum untersagten, d. h. die Einführung und gleichzeitige Ausübung der katholischen Religion an Orten, in denen von Rechts wegen nur der Protestantismus herrschen sollte [1]. Ferner wurden in das Mandat einige scheinbar wertlose Floskeln und Vorbehalte aufgenommen, mit deren Hilfe es dereinst beiseite geschoben werden sollte; so heifst es: „... dieses alles unbeschadet des Exercitii Unserer Religion für Uns und Unsere Successores nach Art und Weise, wie es bisher Brauch und üblich gewesen. ... Wir versprechen ..., dafs, gleich wie Wir Uns all dasjenige Recht reservieren, so Uns als Kurfürsten und Stände des Reichs kraft des westfälischen Friedens und anderer Reichsgesetze zukömmt, also auch Unseren treuen Ständen und Untertanen mehrerwähntes Friedensinstrument mit allen und jeden dessen Punkten, Klausuln, Conditionen und Garantien zu einem beständigen Fundament, Schutz und Schirm gesetzet sei ... [2]."

Gerade mit diesem letzten Satz meinte Grimaldi eine Hintertür für die Zukunft offen zu halten, Salerno klügelte sofort alle Möglichkeiten aus, wie man diesen Erlafs umgehen und durchbrechen könnte [3].

---

sono adesso l'ogetto più odioso, che habbiano i Sassoni, non cedendola nel concetto loro che al Padre Salerno, e se non fosse la benignità, con cui mi riguarda il Rè, laquale pure li ritiene, sarei forse costretto à ritirarmi in altro Luogo; mà spero essere questo l'ultimo sforzo dell' eresia, che prevede dover indi cominciare la sua declinazione, onde ha presa l'origine.

1) Grimaldi an Paulucci, Dresden, 9. V., dechiffr. 8. VI. 1718. N. d. Pol. 143. — V. A. ... Tutto quello, che abbiamo potuto conseguire di buono, si è in primo luogo, che sono state levate via due Clausole, con l'una delle quali si escludeva in perpetuo l'esercizio simultaneo della Religione Cattolica, e con l'altra ogni Giurisdizione ecclesiastica, et in secondo luogo, che si sono preservati li Diritti, che competono à Sua Maestà in virtù della Pace di Westfalia, con i quali resta aperta una porta per l'avvenire ...

2) Theatr. Europ., XXI, 3. Jahrg., S. 123/4.

3) Salerno an Paulucci, Wien, 21. V. 1718. N. d. Pol. 141. — V. A. ... Le riflessioni, quali possono rendere tolerabile (la dichia-

Ebensowenig wie diese Männer waren die Stände zufriedengestellt, als das Mandat am 6. Mai 1718 publiziert wurde; sie hatten mancherlei Wünsche vorzubringen, voll „des allergehorsamsten Vertrauens, es werden E. Maj. und dero Successoren . . . uns und unsere Nachkommen (bei der gegebenen Versicherung) allenthalben . . . schützen und handhaben und dem entgegen etwas nicht verhängen, sondern vielmehr jederzeit alle Ereignisse und Excesse abstellen lassen, als um deren Abstellung . . . bewegliche Vorstellung getan worden, da sich deren auf einige Art und Weise in parochialibus oder sonst ereignet haben oder ereignen möchten, als welche unter der Art und Weise, wie das vor Euer Königlichen Maj. und dero Successores vorbehaltene Exercitium ihrer Religion bisher in Gebrauch und üblich gewesen, keineswegs verstanden werden können [1]."

---

razione datta dal Rè Augusto ai stati della Sassonia) per le misere circostanze in cui siamo, sono le seguenti: 1) Perche non è fatta per modum Conventionis aut pacti, mà per gratiosa condescendenza e conseguentemente è rivocabile. 2) non esclude l'esercitio simultaneo della Religione Cattolica. 3) è quasi affatto rimessiva alla Pace di Westfalia, in vigor della quale la Religione Cattolica può essere introdotta e stabilita in ogni luogo della Sassonia. 4) Vi si dichiara, che tutte le precedenti dichiarazioni fatte dal Rè hanno per fondamento la medesima Pace di Westfalia; cioche può servire col tempo à dar loro non altro senso che quella della Pace sudetta; e questo è sommamente vantaggiosa (nella presente circostanza, in cui si tratta del passaggio dal Luteranismo al Catholicismo e non da questo a quello) alla Religione Cattolica. 5) Perche il Rè si preserva tutto il Diritto reserbato alli Signori Territoriali nell' Imperio, dall' istessa Pace di Westfalia, e per conseguenza si preserva il Jus reformandi, in virtu del quale potranno gli Elettori presenti et futuri Cattolici far tutto quello in favore della Religione Cattolica, che in favore del Luteranismo han fatto gli Elettori Luterani Predecessori di Sua Maestà. Siche in quanto al nostro principale intento, ch'è quello d'introdurre e stabilire la santa religione Cattolica nella Sassonia, la moderna dichiarazione non ci fa maggior male di quello, che facevano le precedenti, anzi piutosto rende queste meno nocive. E vero, che può ricevere interpretazioni cattive in molti passagi, mà toccandone l'interpretazione unicamente agli Elettori susseguenti et al Rè, che n'è l'autore, quando questi habbino buona intenzione, potranno in tempo più sicuro spiegarla come conviene.

1) Theatr. Europ., XXI, S. 124/5.

Dieser Wunsch, den Übergriffen der katholischen Geistlichkeit Einhalt zu gebieten, wurde durch eine Verfügung, die ihrer Tätigkeit recht enge Grenzen zog, im August 1718 erfüllt, andere Monita der Stände blieben dagegen unberücksichtigt. In den Landtagsabschied wurde das Religionsmandat aufgenommen; um den Bestand des Protestantismus anderweitig noch sicherzustellen, unterzeichneten die Stände einen Revers, durch den sie sich zum Festhalten an ihrem Bekenntnis verpflichteten [1].

Der Ausgang dieser Landtagsverhandlungen enttäuschte grausam die päpstlichen Kreise in ihrer Erwartung, dafs nach der Bekanntgabe des Übertrittes des Kurprinzen die Bekehrung Sachsens mit allen Mitteln betrieben würde, sie verloren mehr und mehr die Zuversicht, dafs sich August noch zur Erfüllung ihrer Wünsche bestimmen lassen würde. Sie knüpften jetzt an die künftige Regierung des Kurprinzen ihre Hoffnungen. Seine Frömmigkeit tröstete das bekümmerte Herz Salernos; dafs Friedrich August der Messe knieend beiwohnte, war von jeher sein Stolz gewesen, neuerdings kniete er beim Empfang des Abendmahls auf blanker Erde, ohne ein Kissen zu benutzen. Dieser Fortschritt wurde sofort dem Papste zur Erbauung gemeldet. Noch andere Zeichen seiner guten Gesinnung gab der Prinz, eifrig betrieb er das Sammeln von Reliquien [2].

1) Gretschel, Gesch. d. sächs. Volkes, II, S. 591/2.

2) Salerno an Paulucci, Wien, 27. XI. 1717. N. d. Pol. 141. — V. A. Domenica scorsa, giorno della Presentazione della Beatissima Vergine et anniversario della Conversione di questo regio Piincipe di Polonia, volle la Altezza Sua communicarsi publicamente, come fece in questa nostra chiesa della Casa Professa nell' Altare maggiore à vista di popolo immenso, che rimase tutto edificato d'un esempio si religioso e si pio. Sentì una messa di dentro la palaustrata in un piccolo inginochiatoio, indi andò à prendere la santa communione inginochiato in piana terra senza cuscino; e poi sentì una seconda messa; facendo tutto con singolarissima devotione. Seguiterà à dare à questa Città e Corte simili esempi, per li quali non hà bisogno di sprone. Ho creduto di dover portare all' E. V. la notizia di questo fatto, non dubitando, che riuscirà di somma consolazione alla santità di Nostro Signore et all' E. V., quale supplico con tal occasione di volersi degnare di co-

Für die Kurie blieb es immer gefährlich, alle ihre Pläne allein auf die Frömmigkeit des Prinzen zu gründen. Ein Rückfall in das Ketzertum war nie ausgeschlossen, Moritz Wilhelm von Sachsen-Weifsenfels sollte bald das Beispiel dafür liefern. Erst dann war der Prinz unlösbar an die katholische Kirche gebunden, wenn auch sein irdischer Vorteil jede Trennung von ihr verbot; diesem Zwecke sollte die Ehe mit der Erzherzogin dienen.

Noch war ja nicht entschieden, ob der Prinz die Hand der älteren oder jüngeren Tochter Josephs erhalten würde, noch galt es, die Erbschaftsfrage zu regeln und zunächst die Bereitwilligkeit des Kaisers, mit Sachsen ein Bündnis abzuschliefsen, geschickt auszunützen. Für derartige Verhandlungen sah August in Salerno nicht den geeigneten Mann, da er in seinem Handeln nicht ausschliefslich durch die Rücksicht auf die sächsischen Interessen bestimmt wurde. Salerno hatte ja seinen Zweck erfüllt, jetzt suchte ihn August langsam von den Geschäften abzudrängen. Am 6. November 1717 wurde Flemming bevollmächtigt, mit Wien in Unterhandlungen zu treten, der polnisch-sächsische Gesandte daselbst, Graf Wackerbarth, und der Legationsrat Freiherr von Zech, später noch der Graf Lagnasco setzten sie fort [1] und brachten

operare ad un pio desiderio della medesima Altezza Sua, che desidera le reliquie notate nell' ingiunta carta scritta di sua propria mano. Egli si è fatto far qui un reliquiario che vuol sempre portare in dosso e mi ha comandato di far istanza per le reliquie sudette ... implorando per il consequimento di esse, quando vi fusse bisogno, anche la liberalità di Sua Beatitudine ...

1) Extrait de l'Instruction donnée aux Ministres de Sa Majesté à Vienne dans l'affaire du Mariage du Prince Royal et electoral: ... que à cette fin les Ministres de Sa Majesté à Vienne auront à deliberer avec le Père Salerno. Que des deux Archiduchesses, Filles de l'empereur Joseph, l'ainée, Marie Josephe, est la seule, qui puisse fixer les vues de Sa Maj. Que l'Archiduchesse se contentera en Saxe de l'exercice privé de sa Religion, sans qu'il soit rien innové à ce qui est établi dans le pays, et cela d'autant plus, que Sa Maj. a donnée les mêmes assurances et les a confirmées depuis à ses fideles etats de Saxe. Qu'il faudra regler à tout évenement la succession dans les Royaumes et etats hereditaires de la Maison d'Autriche et qu'il en soit passé un acte authentique par les etats des dits Pays en faveur de l'ainée des

eine Allianz zwischen dem Kaiser, Hannover und Sachsen zum Abschlufs [1]. Die wichtigste Bestimmung derselben war für August der achte Artikel, „dafs das Bündnis auch gemeint sei auf die Beschützung des Königreichs Polen und die Erhaltung des Königs August gegen alle direkten und indirekten Angriffe, in der Weise, dafs das Königreich mit allen seinen Zubehörungen und Dependentien erhalten bleiben, auch nicht das Allergeringste davon abzureifsen gestattet sein solle."

Durch den Abschlufs der Ehe zwischen dem Kurprinzen und einer Erzherzogin sollte dieses Bündnis besiegelt werden. Das letzte Jahr hatte der Prinz unter Salernos Obhut in Wien zugebracht, im Sommer 1718 gedachte sein Vater ihn auf Flemmings Rat hin nach Dresden kommen zu lassen und ihm die Statthalterschaft im Kurfürstentum zu übertragen. Die hierfür notwendigen Vorbesprechungen fanden vom 28. August 1718 an in Brünn statt; August kam mit Flemming dorthin, der Kurprinz mit Salerno und dem Grafen Lagnasco. Seit sieben Jahren hatten sich Vater und Sohn nicht gesehen. Dem zahlreichen Gefolge des Königs fiel die stattliche, körperliche Entwickelung und die unerschütterliche Frömmigkeit des Kurprinzen auf; jeden Morgen hörte er die Messe, und er war naiv genug, seinen Vater aufzufordern, doch das Gleiche zu tun: da schwanden die

---

archiduchesses filles de l'empereur Joseph, ce que la Cour de Vienne fera d'autant moins de difficulté d'accorder, qu'on evitera par là les troubles, qui pourroient survenir dans l'avenir au sujet de cette succession, ce que pourtant Dieu veuille eloigner de plus en plus par sa grace. Qu'il sera necessaire de disposer la Cour de Vienne à assister Sa Maj. dans les affaires du Nord d'une maniere efficace, ce que Sa Maj. se promet des bonnes dispositions, que l'empereur a deja fait paroitre à cet egard de même, que de la future alliance. Qu'il faudra demander egalement l'assistance de l'Empereur dans les differences, qui regardent la Maison Electorale de Saxe et qui sont deja pendent à la Cour de Vienne. Sur tout en ce qui regarde les pretensions à la succession de Juliers, Cleves et Berguen, de même qu'à celle de Henau et autres semblabes. N. d. Pol. 141. -- V. A.

1) Vgl. J. G. Droysen, D. Wiener Allianz vom 5. I. 1719 in d. Abhandl. z. neueren Gesch. (Leipzig 1876) u. Gesch. d. preufs. Pol., IV, 2, S. 229 ff.

letzten Hoffnungen der sächsischen Protestanten, die bisher immer geglaubt hatten, daſs nur der äuſsere Zwang den Prinzen bei der katholischen Kirche festhalte. Trotz alledem erachtete Salerno seine Rückkehr in die lutherische Heimat noch immer für gefährlich, und es gelang ihm, vom König für den Prinzen die Erlaubnis zu noch längerem Verweilen in Wien auszuwirken.

Nach seiner Rückkehr wurde der Prinz am 3. Januar 1719 in der kaiserlichen Hauskapelle durch den Wiener Nuntius gefirmelt, Kaiser Karl übernahm dabei die Patenstelle. Jetzt war es nicht mehr zweifelhaft, daſs der Prinz die Hand Maria Josephas erhalten werde. Am 14. September 1718 war dem Kaiser eine zweite Tochter, Maria Anna, geboren worden, nach menschlicher Voraussicht war also die Erbfolge nach der Pragmatischen Sanktion in den österreichischen Staaten durchführbar. Gleichwohl blieb der Abschluſs der Ehepakten für Sachsen von der gröſsten politischen Bedeutung, deshalb sollte sich niemand in die Verhandlungen unberufen einmischen, vor allen nicht Salerno, der durch seine kirchlichen Forderungen unnötige Schwierigkeiten bereitet hätte. August forderte ihn daher auf, mit dem Kurprinzen nach Fraustadt zu ihm zu kommen, Flemming sollte die Verhandlungen in Wien zum Abschluſs bringen. Dessen Tätigkeit fürchtete aber Salerno, er verzögerte deshalb seine Abreise und erlebte so am 26. Februar den Triumph, seine Mühen durch die Entscheidung Karls, den Kurprinzen mit Maria Josepha zu vermählen, im letzten Augenblick belohnt zu sehen. Ehe aber der Kaiser seinen Entschluſs aussprach, hatte er die beiden Töchter Josephs zur ausdrücklichen Anerkennung der pragmatischen Sanktion verpflichtet [1]. Zwei Tage später, am 28. Februar 1719,

---

1) Salerno an Paulucci, Wien, 4. III. 1719. N. d. Pol. 141. — V. A. Domenica scorsa 26 d. Febr. l'Imperatore dopo di haver passate le dovute convenienze colla Imperatrice Amalia e dopo di haver concertate per mezo del Cancelliero di Corte, Conte di Zinzendorf con la medesima e colle Serenissime Arciduchesse, sue figlie, le renunzie necessarie e l'ordine della successione per ogni futuro evento, mi hà dato finalmente la finale risoluzione per mezzo del Cancelliero sudetto ...

teilte Graf Sinzendorf dem Kurprinzen den Willen des Kaisers mit; er erhielt als Lohn für diese gute Botschaft einen wertvollen Diamanten. Der Kurprinz bedankte sich am 3. März beim Kaiser und den beiden Kaiserinnen Elisabeth Christine und Amalia, er verabschiedete sich zu gleicher Zeit, da er zu seinem Vater nach Polen reisen sollte. Nach einem kurzen Gespräch führte ihn die Kaiserin Amalia in ein anstofsendes Zimmer, dort sah er seine Braut und tauschte mit ihr schön gedrechselte Komplimente aus. Zum Schlufs durfte er ihr und seiner Schwiegermutter die Hand küssen.

Als Salerno am folgenden Tage das Ergebnis seiner Tätigkeit überschlug, kam er zu einem befriedigenden Resultate: „Die Entscheidung zu gunsten der älteren Erzherzogin sichert endlich die Einführung des katholischen Glaubens in Sachsen, nicht allein durch die gröfsere Geneigtheit König Augusts, alles Notwendige zu tun, sondern auch weil diese Einführung im Interesse beider Häuser äufserst wichtig ist. Daraus ergibt sich, dafs alle beide verpflichtet sein werden, von sich aus sie wirksam zu fördern.“ August müsse nur noch zur Absendung gutkatholischer Unterhändler nach Wien bestimmt werden, um den notwendigen Zugeständnissen an die katholische Religion Aufnahme in die Ehepakten zu sichern: dann habe er, Salerno, seine Aufgabe erfüllt; nach Sachsen könne er selber nicht gehen, denn dort hasse man nichts mehr als seinen Namen [1].

Um dieses letzte Ziel zu erreichen, brach Salerno nach Fraustadt auf, lange Zeit wurde er dort hingehalten und mufste sich endlich doch entschliefsen, dem König und dem Kurprinzen nach Dresden zu folgen. Am 23. März 1719

1) Salerno an Paulucci, Wien, 4. III. 1719. N. d. Pol. 141. — V. A. ... La destinazione della Primogenita finisce di assicurare lo stabilmento della Santa Fede in Sassonia; non solamente per la miglior disposizione, in cui mette il Rè à far tutto cio che bisogna; mà insieme perche lo stabilmento sudetto deviene un interesse capitale e dell' ultima importanza di tutte due le Case; donde nasce, che tutte due saranno obligate à procurarlo efficacemente per se medesimo. ... spero che Sua Beatitudine non m'obligherà ad andare in Sassonia, dove non vi è cosa più odiosa del mio nome.

kehrte Friedrich August nach achtjähriger Abwesenheit in seine Vaterstadt zurück. Salerno wurde im königlichen Palais untergebracht, ihm für alle Fälle Laienkleidung verschafft und der Rat gegeben, sich nicht aus seinem Zimmer zu entfernen; für so grofs hielt man die Wut der Bevölkerung gegen ihn [1]. Bald darauf begab sich der Kurprinz nach Torgau zum Besuch seiner Mutter. August und Salerno waren voller Angst und Sorge, ob das Jesuitenwerk den Tränen der Mutter Widerstand leisten würde; aber der Prinz liefs sich nicht anfechten. Er nahm sich seinen Beichtvater mit, hörte täglich bei ihm die Messe und hielt trotz der für die Katholiken in protestantischen Ländern gültigen Dispense streng das Fastengebot der Osterzeit. Mutter und Sohn hatten sich nichts Wichtiges mehr zu erzählen, nach zwei Tagen kehrte der Prinz nach Dresden zurück [2].

Unterdessen safs Salerno im Dresdener Schlofs, in halber Gefangenschaft. Diesen Umstand nützte August aus, um ihm die weiteren Verhandlungen mit Wien aus der Hand zu winden, und erklärte ihm, er müsse vor Abschlufs der Ehepakten sein Ministerium befragen, Salerno möge deshalb einen Bericht für dasselbe verfassen, in dem er umständlich auseinandersetze, was bisher geschehen und was zum Abschlufs der Ehe noch zu tun sei. Salerno merkte, um was es sich handelte, und er erwiderte, bisher habe er nichts mit dem sächsischen Ministerium zu schaffen gehabt, deshalb brauche er ihm jetzt keine Rechenschaft abzulegen; der König bestand aber auf seinem Wunsche, Salerno möge wenigstens Flemming über den Stand der Verhandlungen aufklären. Wütend schrieb Salerno nur wenige Zeilen nieder, August

1) Salerno an Paulucci, Dresden, 27. III. 1719, dechiffr. 12. IV. N. d. Pol. 142. — V. A. ... Noi giungemmo quà Giovedi sera insieme col Principe Reale, e la Maestà ha voluto, che siamo alloggiati in Palazzo e trattati con bontà e cura particolare: e bene però che finora c'è convenuto non metter piede fuori delle nostre stanze, per non comparire in abito da Gesuiti e per non esacerbare maggiormente il popolo, pur troppo allarmato contro di Noi ad istigazione principalmente de Predicanti nel vedere il Principe Cattolico: spero, che oggi aggiusteremo altre vesti, per poter comparire e trattare con libertà.

2) Salerno an Paulucci, Dresden, 3. IV. 1719. N. d. Pol. 141. — V. A.

habe die Ehe seines Sohnes mit einer der Töchter Josephs gewünscht, Kaiser Karl dem Kurprinzen die Hand der älteren bestimmt und seine Entscheidung dem Prinzen, dem Grafen Lagnasco und dem Pater Salerno durch den Grafen Sinzendorf mitgeteilt. In dieser Art ging es weiter. Zum Schlufs bemerkte Salerno, es blieben nur noch zwei Punkte zu regeln übrig, die Ehepakten und das Hochzeitszeremoniell [1].

Leicht ahnten die sächsischen Minister, warum Salerno ihnen keine Aufklärung über sein bisheriges Tun gewähren wollte, sie erklärten dem König, die Propaganda für die katholische Kirche würde den Untergang der sächsischen Staaten heraufbeschwören [2]. Ihnen stimmte August bei und sandte am 15. Maĭ 1719 Flemming mit den nötigen Vollmachten nach Wien. Salerno wurde in Sachsen noch eine Zeitlang festgehalten und traf, ohne einen diplomatischen Auftrag zu haben, in Wien erst am 7. Juni ein. Die österreichischen Staatsmänner waren sehr enttäuscht darüber, dafs sie mit dem Protestanten Flemming an Stelle Salernos weiter verhandeln mufsten, sie hätten gern etwas zu gunsten der katholischen Kirche unternommen [3]. Deshalb forderten sie für Maria Josepha die öffentliche Religionsübung, das hiefs vor allem die Berechtigung zur Abhaltung von Prozessionen durch die ganze Stadt. Flemmings Entgegnung, derartige Zugeständnisse würden dem Mandate vom vorigen Jahre widersprechen [4], konnte die Österreicher nicht zum Verzicht auf ihre Bedingung bestimmen. Nach längerem Hinundherverhandeln gab August nach, versicherte aber zugleich seinem sächsischen Ministerium, dafs dieses Recht niemals ausgenutzt werden sollte [5]. Ebenso bereitwillig ging er darauf ein, dafs seine Schwiegertochter, sein Sohn und er selbst durch die feierlichsten Eide die pragmatische Sanktion anerkannten. Nur für den Fall, dafs Karl keine Nachkommen hinterliefs,

1) Salerno an Paulucci, Dresden, 3. IV. 1719. N. d. Pol. 142. — V. A.

2) Salerno an Paulucci, Dresden, 1. V., dechiffr. 17. V. 1719. N. d. Pol. 142. — V. A.

3) Salerno an Paulucci, Wien, 10. VI. 1719. N. d. Pol. 141. — V. A.

4) Salerno an Paulucci, Wien, 6. VII. 1719. N. d. Pol. 141. — V. A.

5) Salerno an Paulucci, Dresden, 7. VIII. 1719. N. d. Pol. 141. — V. A.

sollten Maria Josepha und ihre Kinder, vorausgesetzt, dafs sie katholisch waren, die österreichischen Lande erhalten [1]. August mochte schon damals entschlossen sein — was sein Sohn später ausführte —, nach dem Tode Karls seine Erbansprüche auf den Gegensatz zwischen dem pactum mutuae successionis von 1703 und der pragmatischen Sanktion zu begründen. Am 20. August 1719 wurde in Wien die Hochzeit gefeiert.

Das junge Paar begleitete Salerno noch bis Dresden, damit fand seine Tätigkeit in Deutschland ihr Ende. Vom Papst erhielt er den wohlverdienten Lohn, die Ernennung zum Kardinal, und, um ihn zu ehren, setzte ihm im Frühjahr 1720 August das Kardinalsbarett eigenhändig in Warschau aufs Haupt, er bedachte ihn auch mit einem Geschenk von 60000 Talern und einer jährlichen Pension von 10000 Talern. Der Kaiser und der Papst überschütteten ihn gleichfalls mit den verschiedensten Auszeichnungen. Der schönste Lohn blieb für Salerno sicherlich das Bewufstsein seiner Taten; er war überzeugt, dafs er den Kurprinzen durch seine Bekehrung und durch die Vermittelung seiner Ehe mit Maria Josepha bestimmt habe, bei seinem Regierungsantritt dem Katholizismus in Sachsen Tür und Tor zu öffnen. In diesem wichtigsten Punkte täuschte er sich, weil er den Charakter und die Tatkraft Friedrich Augusts falsch einschätzte, ebensowenig wie es ihm jemals geglückt war, in der Seele Augusts zu lesen; Beweis genug, dafs Salerno kein kluger Kopf war. Für die Ausbreitung des katholischen Glaubens begeistert, schied er die Menschen in Freunde und Feinde seiner Kirche. Jeder Streit mit ihren Gegnern ward ihm zum Kampf mit dem Teufel, den Hafs der Protestanten rechnete er sich zur Ehre an. Da sich ihm alle Fragen der Welt so einfach lösten, stand ihm sein Ziel immer klar vor Augen, und daher wufste er mit der Kraft des Fanatikers die Gebrechen des eigenen Körpers und den Widerstand der Menschen zu überwinden. Ein Zweifel an seinem Tun scheint

1) Dumont, Corps diplomatique, T. I, P. II (Amsterdam 1731), S. 8—12.

ihm so wenig wie dem Papst gekommen zu sein. Klemens war ausgezogen, sich das Kernland des Protestantismus zu erobern, und schliefslich war ihm die Bekehrung eines sechzehnjährigen Prinzen gelungen. Er feierte sie gleichwohl als einen seiner schönsten Triumphe und bedachte nicht, dafs die Unlauterkeit dieses ganzen Handels die Axt an die Wurzel der Kirche legte, aus der ihr allein Kraft zuströmen kann, an das moralische Ansehen, das sie bei den Fürsten und Völkern geniefst. Diese Art der Kirchenleitung erklärt zur Genüge den bitteren Spott und Hohn des Fridericianischen Zeitalters gegen die Geistlichkeit und die Wertschätzung, die August der Starke ihrem Gebaren entgegenbrachte [1].

Als er kurz vor Dresden am Elbufer das Kurprinzenpaar begrüfste, mochte er sich in seinem Inneren freuen, wie er im letzten Augenblick die Pfaffen um ihren Lohn geprellt hatte. Vor seiner Seele zogen glänzende Bilder vorbei, er zählte die Kronen und schätzte die Länder, die seinem Hause durch die Heirat seines Sohnes dereinst zufallen würden. Die Dresdener mochten sich jetzt über den Glaubenswechsel des Kurprinzen trösten, da eine Kaiserstochter in ihren Mauern weilte. Aber Maria Josepha brachte den Sachsen nicht Ruhm und Ehre, andere Begleiter hielten mit ihr in Dresden Einzug, das steife spanische Wesen und das Beichtväterregiment nach Wiener Art, der Dünkel der Habsburger, aber nicht ihr siegreiches Glück.

Ihre Hand hatte der Kurprinz zu teuer bezahlt. In dem Zeitabschnitt seines Lebens, der mit Ausnahme der ersten Jahre für die innere Entwickelung des Menschen der mafsgebendste ist, hatte ihm die väterliche Politik sein höchstes Gut, seinen Kinderglauben, aus dem Herzen gerissen. Die Wunden waren verharscht, aber sein Leben lang beherrschte ihn ein unnennbares Grauen vor den Staatsgeschäften. Gern gab er diese Bürde jedem, der sie ihm tragen wollte, und flüchtete sich in das Gebiet der Kunst. Der katholischen

1) Haake, Ein polit. Testament König August d. St. in Histor. Zeitschr., Bd. 87, S. 7.

Kirche machte er in Sachsen manche Zugeständnisse [1], aber sie nützten ihr nicht viel. Als die Zeit nahte, da er seine Anwartschaft auf die österreichischen Lande verwirklichen sollte, als bald von Wien, bald von Paris, Berlin und Hannover dämonisch lockende Stimmen sein Ohr trafen, wufste er nicht, welchen Pfad er einschlagen und welchen er meiden sollte. Nach langem Schwanken schlofs er sich seinen Wiener Verwandten an. Stürmische Kriege brausten über Sachsen hin. Als Friedrich August am 5. Oktober 1763 in Dresden die müden Augen schlofs, war der Kurstaat verwüstet, die polnische Krone verloren, geblieben allein der konfessionelle Gegensatz zwischen dem Herrscherhause und dem Volke. Er war heraufbeschworen worden, um den Wettinern den Weg zum Kaiserthrone zu bahnen; in Wahrheit hatten sie nur ihrem Nachbarstaate Raum zu weiterer Entwickelung geschaffen. Der Katholizismus führte sie zum Bunde mit Österreich und damit zum endgültigen Verzicht auf die Leitung Norddeutschlands. An ihre Stelle trat der Preufsenkönig.

1) Böttiger-Flathe, Gesch. d. Kurstaates u. Königr. Sachsen, II, S. 529.

Ignaz von Döllingers innere Entwickelung.

Von

Heinrich Wendt, Breslau.

Wir finden unter allen grofsen historischen Persönlichkeiten Achilleus- und Nestornaturen. Die einen erreichen schon jung an Jahren wie im raschen Sprunge das Ziel ihrer Entwickelung und stehen in unserer Erinnerung dauernd auf dieser jugendlichen Sonnenhöhe, auch wenn ihnen noch ein längeres, aber an Fortentwickelung armes Leben beschieden war. Die anderen wiederum erscheinen uns erst im hohen Alter voll ausgereift und abgeklärt. Ihre früheren Entwickelungsstufen, mögen sie an sich bedeutsam genug gewesen sein, verschwimmen in der Gesamtbetrachtung. Ihrem Bilde in der Nachwelt sind die Züge des Alters vorherrschend aufgeprägt. Zu diesen letzteren Charakteren zählt auch Ignaz von Döllinger. Er haftet in unserer Erinnerung ganz überwiegend als der Mann, der er erst in den letzten Dezennien seines Lebens geworden war: als der von der Papstkirche losgelöste geistige Bannerträger der altkatholischen Bewegung, als der mafsvoll abwägende, dem Protestantismus in weitestem Umfange gerecht werdende Geschichtsforscher, als der feinsinnige, viel bewunderte Festredner der Münchener Akademie. Dafs dieser selbe Mann einst als Leuchte der deutschen katholischen Theologie, als streitbarster Kämpe des Ultramontanismus, als gefährlichster wissenschaftlicher und politischer Gegner der Protestanten und Liberalen galt, erscheint namentlich protestantischen Beurteilern als ein schwer vereinbarer Widerspruch.

Und doch ist der Versuch, dieses Rätsel zu lösen, die innere Entwickelung Döllingers bis zu seiner äufserlichen Trennung von der Kirche im Jahre 1871 zu verfolgen, äufserst anziehend und lehrreich. Denn der Werdegang dieser Einzelpersönlichkeit steht mit einem der gewaltigsten geschichtlichen Vorgänge des 19. Jahrhunderts: der Ausbildung der absoluten, unfehlbaren Papstgewalt in der katholischen Kirche, im engsten, notwendigsten Zusammenhange. Er liefert fast ein Schulbeispiel für die Entwickelung einer Persönlichkeit unter dem Einflusse aufsenstehender, unpersönlicher Faktoren.

Hafs und Liebe erweisen sich auch dieser Aufgabe gegenüber als schlechte Berater. Döllingers jesuitischer Widersacher E. Michael in seinem 1892 erschienenen Buche „Ignaz von Döllinger. Eine Charakteristik", wie neuerdings der begeisterte Jünger Döllingers, J. Friedrich in einer dreibändigen inhaltreichen Biographie, haben das Grundproblem seiner Persönlichkeit nach verschiedenen Richtungen verschoben. Für Michael erscheint Döllingers Kampf gegen die Unfehlbarkeit und seine schliefsliche Trennung von der Kirche notwendigerweise in dem trüben Lichte eines schmählichen Abfalls, der sich zwar in seiner früheren Zeit durch Beweise ungenügender theologischer Bildung und starren Gelehrtendünkels dann und wann schon vorher andeutet, der aber doch schliefslich ziemlich unmotiviert, natürlich infolge unlauterer Beweggründe eintritt. Schon dafs die eigentliche Darstellung erst mit dem Jahre 1860 einsetzt, zeigt, dafs die „Charakteristik" Michaels mehr auf die Bekämpfung des Abtrünnigen als auf die Entwickelungsgeschichte seiner Persönlichkeit hinausläuft. Friedrich dagegen scheitert, trotz des redlichsten Bemühens, uns den ganzen Döllinger, wie er war, zu schildern, an der vorherrschenden Neigung zur Bekämpfung eines anderen Abtrünnigen, der katholischen Kirche. Nicht Döllinger ist von sich abgefallen, nicht er hat sich gewandelt, sondern lediglich die Kirche um ihn. Er blieb stehen, wo er stand, er war von Anfang bis zu Ende dem Wesen nach derselbe. Aber die Kirche machte, bei dem steten Vordringen und endlichen Durchdringen

der jesuitisch-kurialistischen Strömung, eine verhängnisvolle Schwenkung. Sie erhob zum Dogma, was sie früher als unbegründete, nur von wenigen Heifsspornen verfochtene Meinung zurückgewiesen hatte, und verketzerte ihre treusten Söhne, ihre verdientesten Vorkämpfer, wenn ihnen ihr Gewissen verbot, diese Schwenkung mitzumachen. Diese Grundauffassung Friedrichs ist soweit unbestreitbar, als gewifs Döllingers innerer Werdegang durch die Wandlungen in der Kirche bestimmt wurde. Aber er blieb eben auch nicht stehen, er wurde ein anderer, er entwickelte sich, nur in entgegengesetzter Richtung wie die Kirche, so dafs sein Abstand von ihr immer gröfser, die Kluft immer tiefer wurde. Auch er hat von 1820—1870 einen weiten Weg zurückgelegt. Beurteiler verschiedener Richtung wie Franz Xaver Kraus und Theobald Ziegler haben es Friedrich mit Recht zum Vorwurf gemacht, dafs er die Weite dieses Weges unterschätzt, dafs er die wesentliche Übereinstimmung des vorvatikanischen und des nachvatikanischen Döllinger in viel zu weitem Umfange zu erweisen gesucht habe. Gewifs wird uns das von Friedrich gesammelte, überaus dankenswerte biographische Material in den Stand setzen, Elemente, Ansätze, Keime seines späteren Gegensatzes zur Kirche schon in den frühen Anfängen seines Lebens und Lehrens nachzuweisen. Aber es waren doch nur Keime, die sich erst während eines langen, inhaltreichen Lebens nicht ohne mancherlei Hemmungen und Rückschläge entfalteten.

Die grofse Ausführlichkeit, mit der Friedrich die Abstammung und Jugendgeschichte seines Meisters behandelt, erscheint uns auf den ersten Blick als etwas überreichlich. Doch wir lernen sie bald dankbar schätzen, wenn wir als Ausgangspunkt unserer Betrachtung die Frage stellen: Wie wurde Döllinger katholischer Theologe und Kirchenhistoriker? Welche Bildungselemente und Jngendeindrücke brachte er in seinen künftigen Lebensberuf mit?

Das lautere wissenschaftliche Gewissen und den redlichen Wahrheitssinn des echten Forschers und Gelehrten, die wir, trotz Michael, bis zum vollgültigen Beweise des Gegenteils als Triebfedern seiner späteren Entwickelung ansehen müssen,

hatte Döllinger als Erbteil empfangen. Schon im Elternhause lernte er „die Entsagung und Opfer erkennen, welche dem Forscher auferlegt werden, die Enttäuschungen, welchen er nicht entgehen kann, aber auch die alles das aufwiegende und dafür reich lohnende Freude, welche Fortschritt und Erfolg mit sich bringen [1]."

Von Haus aus empfing er die Richtung, nicht auf ein engbegrenztes Fach- und Brotstudium, sondern auf eine möglichst vielseitige, scheinbar weit auseinanderliegende Wissensgebiete in sich vereinigende Ausbildung des Geistes. Naturwissenschaftliche Interessen, Sprach- und Literaturstudien von ungewöhnlicher Ausdehnung, juristische und vor allem historische Studien waren ihm nicht nur flüchtig betretene, bald wieder verlassene Vorstufen, sondern lebendig fortwirkende, zeitlebens geförderte und vermehrte Hilfskräfte seines theologischen Hauptberufs. Die eine Quelle seiner theologischen Berufswahl lag lediglich darin, dafs ihm die Theologie als Krone und Königin aller Wissenschaften erschien, dafs sie sich befafste mit dem nach Goethes Worte „eigentlichen und tiefsten Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, dem Konflikt des Glaubens und Unglaubens." Aber Döllinger erkannte auch, dafs die Theologie „solch eine fürstliche Würde unter den Disziplinen" nur dann beanspruchen darf, „wenn sie es versteht, sich der Hilfe ihrer Schwestern zu bedienen, wenn sie Raum hat und weitherzig genug ist, auch hinreichendes Selbstvertrauen besitzt, um das echte, edle, aus all den Werkstätten unserer Fakultäten zu Tage geförderte Metall, die besten Früchte aller Zweige des grofsen Weisheitsbaumes, als ihr Eigentum hinzunehmen und mit diesem Pfunde nach Kräften zu wuchern [2]." Dafs ein solches Zusammenwirken der Wissenschaften, die edelste Frucht deutschen Geistes, vor allem auf den deutschen Universitäten gedeiht, ist eine von Döllinger in den verschiedensten Phasen seines Lebens betonte Wahrheit, der wir aber schon in

1) Friedrich I, 73.
2) Döllinger, Akad. Vorträge II, 53 ff.

einer akademischen Rede seines Vaters vom Jahre 1819 begegnen.

Die andere Gruppe von Gedanken und Gefühlen, die ihn zur Theologie führten, wurzelte in der damaligen Lage der katholischen Kirche. Aus den Sturmfluten der Revolutionszeit und der napoleonischen Weltkriege war der Stuhl Petri unerschüttert wieder emporgetaucht. Die Haltung der Kirche und ihres Oberhauptes während der vorangegangenen Leidenszeit und die vorherrschenden romantischen Zeitströmungen sicherten dem katholischen Bekenntnisse eine verstärkte Anziehungskraft. Während die Protestanten 1817 das dreihundertjährige Jubelfest der Reformation feierten, mehrten sich die Übertritte in den Schofs der „alleinseligmachenden Kirche." Wie konnte diese die Gunst der Zeit zu ihrer inneren Kräftigung und äufseren Ausdehnung, zur gänzlichen Überwindung ihrer Widersacher am besten ausnutzen? Die in den romanischen Ländern erwachende ultramontane Lehre, dafs in einer straff monarchischen Verfassung der Kirche, in der absoluten und unfehlbaren Gewalt des Papstes das gesuchte Allheilmittel liege, fand in Deutschland vorerst noch wenig Anklang. Hier glaubte man den wahren Bedürfnissen der Kirche zu dienen, wenn man durch Wiederbelebung der katholischen Wissenschaft, durch Erneuerung der katholisch-theologischen Forschung den ungläubigen Zeitgeist und die scheinbar in den trüben Fluten des Rationalismus versunkene protestantische Theologie mit ihren eigenen Waffen schlage. Je mehr bei den Protestanten „fast alles Positive in ihrem Glauben verschwunden und alle irgend feste Form verloren gegangen[1]" zu sein schien, um so mehr mufste man katholischerseits bestrebt sein, die festeste Stütze der Kirchenlehre, die „ununterbrochene Tradition" wissenschaftlich zu stärken.

„Dafs die Wahrheit und Alleingültigkeit der katholischen Religion immer mehr erkannt", dafs „der Vorwurf der Veränderlichkeit im Glauben, der ihr von protestantischen Theologen so oft gemacht wird, abgewiesen werde[2]", das ist das

1) Friedrich I, 151.
2) Ebend. S. 168.

Programm, mit dem Döllinger in seiner 1826 erschienenen Erstlingsschrift „Die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten“ den Reihen der katholisch-theologischen Schriftsteller, der kirchengeschichtlichen Forscher sich anschlofs. Der streng kirchliche Traditionsbegriff, die Vorschrift des „Commonitorium“ des Vincenz von Lerins: kirchliche Lehre sei nur, „quod ubique, semper, ab omnibus creditum est“, war Döllinger schon in seiner Studienzeit von seinem Bamberger Lehrer Brenner fest eingeprägt worden. Vor allem komme es bei der Tradition, lehrte Brenner, auf das Altertum an; ohne dieses „so wichtige Requisit des hohen, ehrwürdigen Alters gebe es keine Kirchenväter; die Periode derselben schliefse mit dem 6. Jahrhundert [1]“. Völlig hiermit übereinstimmend schreibt Döllinger in seiner Erstlingsschrift: „Es ist bekanntlich der erste und heiligste Grundsatz der katholischen Kirche, kein Dogma anzunehmen, welches nicht in der Tradition aller früheren Jahrhunderte vollkommen gegründet ist. Und wenn es möglich wäre, durch vollgültige Beweisgründe darzutun, dafs seit dem Ursprung des Christentums bis auf unsere Zeiten auch nur in einem einzigen Glaubenssatze eine wesentliche Veränderung stattgefunden habe und von der Kirche angenommen worden sei, so würde diese Kirche in ihrem Grundprinzipe, der Katholizität, angegriffen sein, und der Vorzug dieser Allgemeinheit und Unveränderlichkeit, welchen sie vor allen übrigen Religionsparteien ausschliefslich zu besitzen sich rühmt, wäre ihr hiermit entrissen.“ Als Hauptaufgabe der katholischen Theologie ergebe sich daraus, „die vollkommene Übereinstimmung des katholischen Lehrbegriffs, wie er jetzt allgemein geltend ist, mit dem Glauben der alten Kirche nachzuweisen.“ Der katholische Theologe „soll im stande sein, den Beweis zu führen, dafs nur dasjenige den Inhalt des katholischen Glaubenssystems ausmache, was überall, von allen und zu allen Zeiten geglaubt worden ist [2]“.

Es liegt auf der Hand, dafs uns Döllinger selbst mit

---

1) Friedrich I, 133.
2) Döllinger, Eucharistie. Friedrich I, 169 f.

dieser Bezeichnung seiner wissenschaftlichen Lebensaufgabe den Schlüssel gibt zu seiner späteren inneren Entwickelung, zu dem tragischen Konflikte, der sein ganzes Leben durchzieht, zu dem Ringen des Theologen und des historischen Forschers in ihm. Der Theologe, im stolzen Vertrauen auf die Unerschütterlichkeit der Grundlage seiner Kirche, auf die Unwandelbarkeit ihrer Lehre ruft den historischen Forscher zum wissenschaftlichen Nachweise derselben in seine Dienste. Lange Jahrzehnte hindurch bleibt der Theologe in Döllinger der Herr, der historische Forscher sein bescheidener Diener. Längst hat die Kirche vor seinen Augen begonnen, seinen Glauben an ihre Unwandelbarkeit durch die Tat zu widerlegen. Ihre Entwickelung drängt immer entschiedener hin auf eine durch die Tradition schlechthin nicht zu erweisende absolute, unfehlbare Gewalt des Papsttums. Immer lauter fordern die Träger dieser Entwickelung die unbedingte Annahme der neuen Lehre, ohne Rücksicht auf die Einwände der Forschung. Immer schwerer wird es dem Theologen in Döllinger, die allmählich lauter werdenden Mahnungen des historischen Gewissens zum Schweigen zu bringen. Endlich kommt die Zeit, wo die Erkenntnis, dafs der Kirchenlehre die stolze Krone der Alleingültigkeit und Unwandelbarkeit schon längst vom Haupte gefallen ist, sich nicht mehr abweisen läfst. Und in diesem Augenblick hat der Geschichtsforscher über den Theologen gesiegt, die innere Entwickelung ist abgeschlossen.

Wollen wir versuchen, diesen Konflikt in Döllingers Forscherlaufbahn stufenweise zu verfolgen, so müssen wir uns zwar der Unmöglichkeit, verwickelte geistige Vorgänge reinlich einzuteilen und abzugrenzen, wohl bewufst bleiben. Immerhin können wir aber, Andeutungen Friedrichs folgend, drei Jahreszahlen als wichtige Marksteine festhalten. Da erscheint erstens das Jahr 1848 mit Döllingers Wirksamkeit im Frankfurter Parlamente, ferner das Jahr 1860, das seinem ersten offenkundigen Konflikte mit der Kirche wegen der Kirchenstaatsfrage vorausging, endlich das Jahr 1864, mit dem sein offener Kampf gegen die jesuitisch-kurialistische Partei beginnt.

Bis zum Jahre 1848 und noch darüber hinaus galt Döllingers Orthodoxie, wie er später selbst einmal in anderem Zusammenhange sagt, als „nive candidior, nullo, ne quidem levissimo rumore aspersa“. Getreu seiner Losung vom Jahre 1826 handhabt er die kirchenhistorische Forschung als Schild für seine Kirche, als Angriffswaffe gegen ihre Widersacher. Seine erste Darstellung der Reformationsgeschichte erregte allerdings, da sie Luthers erstes Auftreten nicht ganz abfällig beurteilte, auf strengkirchlicher Seite Anstofs. Ferner vertritt er in seinen akademischen Vorlesungen aus dem Anfange der vierziger Jahre einen Begriff von der „alleinseligmachenden Kirche“, der in gewissem Sinne „keinen Nichtkatholiken von der Seligkeit ausschliefst“ und einigermafsen als Vorstufe zu Döllingers späteren Idealen einer Wiedervereinigung der getrennten Bekenntnisse angesehen werden kann. Aber in der kirchenpolitischen Praxis: als Mitglied des von den Gegnern als „Kongregation“ verdächtigten Görreskreises, als Haupt der Ultramontanen in der 2. bayrischen Kammer, als Stütze des Ministeriums Abel, als Rufer im Streit um die das Gewissen der bayrischen Protestanten beschwerende „Kniebeugungsorder“ König Ludwigs I., gilt er den Protestanten als gefährlichster, bestgehafster Widersacher. Ja die kirchenpolitischen Kämpfe verschärfen auch zeitweilig seinen wissenschaftlich-dogmatischen Gegensatz gegen die andere Konfession. Wie der ganze Görreskreis, so glaubte auch Döllinger in den vierziger Jahren an den „langsamen Selbstmord“, den der Protestantismus durch die „unaufhaltsame Zersetzung der Lehre und die Auflösung des Kirchenwesens“, durch die „immer bodenloser werdende Willkür der Schriftauslegung“ und vollends durch die moderne biblische Textkritik vollziehe. „Dessen, was wir, Katholiken und Protestanten“, schreibt er 1843 im Kampfe um die „Kniebeugungsorder“, „sonst noch in der Lehre und im religiösen Leben gemeinschaftlich besafsen, wird immer weniger [1].“ Seine 1846—48

1) Döllinger. Die Frage von der Kniebeugung, S. 48. Der Protestantismus in Bayern und die Kniebeugung, S. 51—53.

direkt gegen Ranke gerichtete Darstellung der Reformationsgeschichte verfolgt die zweischneidige, später von Janssen noch weitergebildete Methode, die Reformatoren und ihr Werk durch Häufung abfälliger Urteile ihrer Zeitgenossen, namentlich auch durch „Selbstzeugnisse“ der Begründer der neuen Lehre, „wissenschaftlich“ zu vernichten. Das wahrscheinlich von Ranke selbst gefällte scharfe Urteil: der Verfasser dieser Reformationsgeschichte „steht unter dem Niveau der fortgeschrittenen Geschichtschreibung, mit deren Ideen er doch kokettiert“, erscheint nicht unbegründet [1].

Immer noch erscheint ihm also der Protestantismus als der Abfall von der alleingültigen kirchlichen Lehre. Der Glaubenssatz, an dem Döllinger später den Wandel der Kirche erkennen sollte, die Lehre von der Papstgewalt, bereitet ihm noch keine Skrupel. Ja seine kirchengeschichtlichen Werke von 1828, 34 und 36 erscheinen Beurteilern wie Möhler, Gengler, Hefele in einzelnen Punkten allzu kurialistisch. Möhler tadelt seine Beurteilung der Jesuiten im Streite mit dem Jansenismus, Gengler den Versuch, den Primat der römischen Bischöfe für die ersten drei Jahrhunderte historisch zu erweisen. Hefele findet, er sei „in Beweisen für die alte Vollgewalt des Primats zu produktiv gewesen [2]“. Die Abweichungen der Päpste Liberius und Honorius vom nicänischen Bekenntnisse, durch deren rückhaltlose Darstellung Döllingers „Papstfabeln“ 1863 so grofsen Anstofs erregten, finden wir 1836 zwar nicht verschwiegen, aber doch vorsichtig und schonend beurteilt. Auch seine damaligen Ausführungen über den Papst „als obersten Lehrer und Beschützer des Glaubens“ sind etwas gewunden und unklar und widersprechen seinen späteren Forschungsergebnissen [3]. Freilich lag der Zwang, der Döllinger später zur gänzlichen Revision seiner Lehre vom Primat trieb: die drohende Dogmatisierung der Unfehlbarkeit, damals noch in weiter Ferne. Als der Münchener Theologieprofessor Kaiser

1) Friedrich II, 250.
2) Friedrich I, 268. 397—400. 460.
3) Ebend. S. 458—460.

1841 den Satz verfocht, „der Papst sei die lehrende und zugleich die gesetzgebende Kirche, wer seine Unfehlbarkeit leugne, leugne die kirchliche Unfehlbarkeit“, wurde er bald von der Universität entfernt [1]. Es war also durchaus im Einklang mit der damals noch geltenden Lehre, wenn Döllinger seinen Schülern in den vierziger Jahren vortrug: „Es ist Tatsache, dafs die Meinung von der Infallibilität des allein stehenden oder für sich entscheidenden Papstes die Tradition gegen sich hat [2]“.

Auch mit seiner Beurteilung des Jesuitenordens trat Döllinger erst später, als der Orden einen beherrschenden Einflufs auf die Kirche erlangte und diesen im Dienste der absoluten Papstgewalt ausnutzte, in Gegensatz zur Kirche. Sein Verhältnis zum Orden war in den ersten Jahrzehnten nicht unfreundlich, aber kühl. Er nimmt zwar mehrfach (1829, 43, 46) die Jesuiten gegen die Beargwöhnung ihrer Moral und den Vorwurf der Störung des konfessionellen Friedens in Schutz. Aber er wendet sich anderseits mehrfach gegen die Meinung, dafs alles Heil für die Kirche nur von den Jesuiten zu erwarten sei. Bezeichnend, weil mit Döllingers Auffassung von der Tradition und der Unwandelbarkeit der Kirche im Zusammenhange stehend, sind seine Ausführungen vom Jahre 1829 gegen die, welche in den Jesuiten das Allheilmittel für alle kirchlichen Schäden erblicken: „Wenn man sie hört, sollte man glauben, die Kirche habe nie ohne Jesuiten bestanden, oder wir verdankten alles Gute, was in den letzten Jahrhunderten von ihr ausgegangen, einzig und allein den Jüngern des hl. Ignatius; aber wie traurig und engherzig ist diese Ansicht, wie kränkend und erniedrigend für die Kirche! Nein — die Braut des Erlösers, die er auf den Felsen gegründet ... sie ist nicht abhängig von einer Gesellschaft, welche sie anderthalb tausend Jahre zu entbehren gewufst [3].“ Die Jesuiten sind für die bisherige Entwickelung der Kirche

1) Friedrich II, 68.

2) Ebend. S. 358.

3) Friedrich I, 276—282. II, 21. 271. 272.

ziemlich belanglos, für ihren weiteren Ausbau entbehrlich: das ist der Keim, aber eben nur der Keim zu Döllingers späterer Überzeugung von der Verderblichkeit ihres Einflusses.

Welche neuen für Döllingers Wandlungen erheblichen Ideen reiften nun im Jahre 1848, als er in Frankfurt die „Freiheit der Kirche", die Unabhängigkeit aller Religionsgesellschaften vom Staate verfocht und in Mainz und Würzburg für die Organisation einer deutschen Nationalkirche wirkte? Wenn die Liberalen der Paulskirche Döllinger, den gefürchteten Ultramontanen, für die „Freiheit der Kirche" eintreten sahen, mufste ihnen zweifellos erscheinen, dafs diese Freiheit nur ein Deckmantel für kirchliche Herrschaftsgelüste sein, dafs die Unabhängigkeit vom Staate dem Katholizismus nur die Bewegungsfreiheit für die ungestörte Niederkämpfung der anderen Bekenntnisse schaffen solle. Wir dürfen aber heute, gerechter urteilend, annehmen, dafs Döllingers damalige kirchenpolitische Ziele besser waren als ihr Ruf, dafs es ihm mit dem, was er in Wort und Schrift vertrat, auch Ernst war. Der Historiker in ihm war wohl doch schon mächtig genug, um sich entschieden dagegen zu verwahren, dafs die von der Staatsaufsicht befreite Kirche „einen Staat im Staate bilden," dafs sie aufser oder gar über dem Staate stehen wolle, dafs man auf diesem Wege „die Gefahr einer wiederkehrenden mittelalterlichen Herrschaft einer Kirche über Fürsten und Völker" heraufbeschwöre. Er erkennt ferner, dafs wirkliche Kirchenfreiheit, wenn man nicht einen Krieg aller gegen alle wolle, ohne ehrliche Anerkennung der Gleichberechtigung der Bekenntnisse, ohne völlige Durchführung der Gewissensfreiheit unmöglich sei. Fraglich erscheint es uns freilich, ob Döllinger für die bisherige Verschärfung der konfessionellen Gegensätze mit Recht das Eingreifen der Staatsgewalten verantwortlich macht. Jedenfalls begrüfsen wir es als erstes Bekenntnis seiner späteren Wiedervereinigungsbestrebungen, wenn Döllinger am 22. August erklärt: „Die Hoffnung, dafs wir in Deutschland — ich meine die beiden grofsen Kirchengesellschaften — einander doch nach und nach näher kom-

men werden, die Hoffnung, dafs Deutschland noch einmal wieder vereinigt werde, welches seit drei Jahrhunderten zerrissen gewesen ist, läfst sich doch am Ende kein Deutscher gänzlich rauben [1]." Das klingt bereits aus einem anderen Tone als fünf Jahre früher die Streitschriften über die Kniebeugungsfrage.

Doch Döllinger wollte auch nicht, dafs, wie Cornelius sagt, „die Freiheit der Kirche die Knechtschaft in der Kirche" bedeuten solle. Nicht sollte an Stelle der bureaukratischen Bevormundung durch den Polizeistaat ein „papiernes Willkürregiment" der Bischöfe in der Kirche treten. Dafür sollte die Organisation der deutschen Nationalkirche mit einem Primas an der Spitze, mit Nationalkonzilien und Diözesansynoden treten, wie sie Döllinger im Oktober 1848 auf der ersten deutschen Katholikenversammlung in Mainz und auf der Würzburger Bischofsversammlung nachdrücklich vertrat. „Die Nationalität", führte er in Mainz aus, „ist etwas an sich Edles und durch das Christentum Geweihtes. Es lag nie in der katholischen Kirche, dieses zurückzudrängen. Sie gibt ihm vielmehr seine Berechtigung und rechte Wirksamkeit und versteht es, das nationale Bewufstsein zu dem einen grofsen Zwecke, der Verbindung aller Völker zu einer Weltkirche, hinzulenken". Die deutschen Bischöfe hätten bereits die Notwendigkeit erkannt, „aus dem Zustande der Vereinzelung herauszutreten und die einzelnen Bistümer Deutschlands zu einem grofsen, wohlgegliederten Ganzen zu verbinden." Aber auch die Laien müfsten an das grofse Werk, die Schaffung einer deutschen katholischen Kirche, Hand anlegen [1]. Dementsprechend hatte Döllinger auch an dem Zusammentreten der Würzburger Bischofsversammlung wie an ihren Verhandlungen über die neue Organisation den hervorragendsten Anteil.

Freilich war seinem damaligen Wirken ein Erfolg nicht beschieden. Die liberale Mehrheit der Paulskirche konnte sich doch zur Proklamierung des zweischneidigen Grund-

---

1) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 38. Friedrich II, 404 f.
2) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 51.

satzes der Kirchenfreiheit nicht entschliefsen, sondern behielt in den „Grundrechten“ die Unterwerfung der Kirche unter die Staatsgesetze ausdrücklich vor. Döllingers Mainzer Aufruf an die katholischen Laien begegnete neben manchem Beifall auch lebhaftem Widerspruche und einem sehr verständlichen Hinweise auf den „gewaltigen Dom der ganzen katholischen Kirche, dem gegenüber die von ihm geplante Nationalkirche nur ein kleines, dürftiges Seitengewölbe sei“. In Würzburg endlich fanden Döllingers Organisationspläne zwar grofse Anerkennung, schliefslich wurden sie aber doch „ehrenvoll in den Akten der Versammlung begraben“. Die einzige Frucht des Bischofstages, der Beschlufs, die Bewilligung zur Abhaltung eines Nationalkonzils in Rom zu erbitten, wurde vereitelt durch ein päpstliches Breve vom 17. Mai 1849, das eine runde Ablehnung enthielt [1]. Aber für Döllingers innere Entwickelung bedeutet sein Wirken im Jahre 1848 einen bedeutenden Schritt vorwärts. Der streitbare Gegner des Protestantismus hat die Forderung konfessioneller Gleichberechtigung, die Hoffnung auf die Wiedervereinigung der getrennten Bekenntnisse öffentlich vertreten. Der Apologet seiner Kirche glaubt zu ihrer Stützung aufser der theologischen Wissenschaft noch ein neues wichtiges Werkzeug, die Nationalität, entdeckt zu haben. Noch denkt er nicht daran, der Hoffnung auf die Wiedervereinigung irgend wesentliche Bestandteile der kirchlichen Lehre oder seinen nationalen Organisationsplänen den Zusammenhang mit der römischen Weltkirche opfern zu wollen. Aber er wird bald erkennen, dafs die Entwickelung der Kirche nicht der Versöhnung mit den Andersgläubigen, sondern dem schroffen Abschliefsen in Lehre und Verfassung, nicht der Herrichtung nationalkirchlicher „Seitengewölbe“, sondern ausschliefslich dem Ausbau der krönenden Kuppel, der päpstlichen Zentralgewalt zustrebt.

So trat Döllinger in das Jahrzehnt von 1850—60. Wie die Staaten nach den Erschütterungen der Revolutionsjahre ihr Gefüge wieder festigten, so schlofs und sammelte auch

---

1) Friedrich II, 423—450.

die Kirche ihre Reihen. In die vorderste Reihe ihrer Vorkämpfer drängte sich jetzt je länger je mehr der mit dem Papsttum eng verbundene Jesuitenorden. Seine Ziele: die unumschränkte, unfehlbare Papstgewalt in der Kirchenlehre und -verfassung, die Wiederherstellung der in Thomas von Aquino gipfelnden Scholastik in der Wissenschaft sollten in der Kirche herrschend, ihre Annahme das unentbehrliche Kennzeichen der Rechtgläubigkeit werden. Die widerstrebende ältere katholische Theologie und Philosophie, die noch auf den deutschen Universitäten das Übergewicht hatte, sollte durch Belehrung oder durch kirchliche Zuchtmittel zur Unterwerfung gebracht werden.

Die Prefsorgane der jesuitisch-kurialistischen Partei, die „Civiltà cattolica“ und in Deutschland der Mainzer „Katholik“, dienten im Kampfe gegen die „deutsche Wissenschaft“ als Vortruppen, die Machtsprüche der Index-Kongregation waren die Reserve. Schon 1851 erklärte der Mainzer „Katholik“: im grofsen Ganzen, wesentlich, spezifisch seien alle deutschen Universitäten mit allen ihren Anstalten, Fakultäten, Professoren und Studenten unkatholisch, unchristlich. Insbesondere ruhe die ganze deutsche Theologie auf einer falschen Grundlage; es gelte aber nicht, eine neue erst zu legen, sondern nur sich der vorhandenen, aber fast vergessenen, besonders der von Thomas von Aquino gelegten wieder zu bemächtigen, denn Thomas sei „das lauterste Organ der heiligen katholischen Wissenschaft“. Die bischöflichen Seminarien seien den modernen Universitäten vorzuziehen, und die Theologie müsse aus den Staatsuniversitäten genommen und in die Seminarien verpflanzt werden. Die „katholische Wissenschaft“ sei Deutschland verloren gegangen, den deutschen Theologen unverständlich, weil ihnen die „lebendige Lehrtradition“ abhanden gekommen, welche sich „anderwärts, besonders in Rom und in den Schulen der Jesuiten erhielt [1]“. Die praktische Betätigung dieser Grundsätze blieb nicht lange aus. Einer nach dem anderen unter den angesehensten katholischen Gelehrten Deutschlands: Hirscher,

1) Friedrich III, 85. 86.

Hug, Kuhn, Hefele, sah sich angegriffen und in seiner Orthodoxie angezweifelt, Günther kam auf den Index, Baltzer wurde gemafsregelt. Im Jahre 1854 erfolgte die von dem Jesuitenorden lange erstrebte Dogmatisierung der „Unbefleckten Empfängnis“, durch deren Art der Verkündigung der Papst bereits die Unfehlbarkeit praktisch in Anspruch nahm. Und drei Jahre später wies der „Katholik“ in einer Fehde mit den Anhängern Günthers „die Distinktion zwischen kirchlicher und päpstlicher Lehrentscheidung“ als „perfide“ zurück. „Denn der Ausspruch des Papstes ex cathedra ist infallibel; zu einer dogmatischen Entscheidung des Papstes braucht nicht erst die Zustimmung der Kirche hinzuzukommen [1].“

Dafs in diesem Streite der Geister Döllinger mit seiner hohen Auffassung des Forscherberufs, mit dem echten Gelehrtenstolz des deutschen Universitätslehrers, mit seinem strengen Traditionsbegriffe und seiner kühl ablehnenden Haltung gegen den Jesuitenorden nur auf seiten der angegriffenen deutschen Wissenschaft stehen konnte, versteht sich von selbst. Und doch ist es nicht minder verständlich, dafs es noch lange Jahre währte, ehe er den aufgedrungenen Kampf aufnahm und bis zu Ende durchführte. Er war in der Wissenschaft wie im Leben kein Mann des raschen Entschlusses. Wir wissen, dafs die Zahl seiner unausgeführten schriftstellerischen Entwürfe Legion ist, dafs er allezeit unendlich mehr plante, anregte, vorbereitete, als zu Ende führte. Mitten in der Bearbeitung eines Stoffes schien ihm ein anderer der Erforschung dringender bedürftig, glaubte er seine derzeitige Meinung, ehe er sie öffentlich aussprach, erst noch durch weiteres Material oder andere Vorarbeiten stützen zu müssen. So wurde der 1841 schon begonnene Druck seiner jahrelang vorbereiteten mittelalterlichen Ketzergeschichte plötzlich abgebrochen, weil er „noch zu wenig umfangreiches Material“ zu haben glaubte [2]. Deshalb können wir wohl verstehen, dafs Döllinger, wenn er in

1) Friedrich III, 147. 191.
2) Friedrich II, 130.

seiner Forschung auf einen Punkt kam, wo er mit der Kirchenlehre und zumal mit ihrer derzeitig vorherrschenden Entwickelungstendenz zusammenzustoſsen drohte, nicht sogleich folgerichtig weiterging, sondern auf Nebenwegen, von anderen Ausgangspunkten aus versuchte, ob er nicht doch noch zu einem anderen, erwünschteren Ergebnisse gelangen könne. Gewissenhaftigkeit und Vorsicht des Forschers, Pietät gegen die Kirche und mangelnde Entschluſskraft wirkten zusammen, um ihn die Entscheidung, vor die er durch ein tragisches Geschick gestellt war, möglichst weit hinausschieben zu lassen.

In der Tat schien Döllingers Stellung zur Kirche und sein Ansehen in der Kirche noch lange äuſserlich unerschüttert. Zweimal, 1850 und 1856, hing das Aufsteigen zur höchsten Würde in der deutschen Kirche, zum Erzbistum in Salzburg oder München nur von ihm ab. Doch sein Ehrgeiz war mehr wissenschaftlicher als hierarchischer Natur; er sei nicht dazu geschaffen, „pompam facere“, schrieb er 1850 [1]. Er zählte dankbare Schüler und begeisterte Anhänger in allen Schichten des deutschen Klerus. Den Gegnern seiner Kirche galt er noch immer als „hyperorthodox“, als Haupt der Ultramontanen. Trotz der Wiedervereinigungsideen von 1848 erhob noch zuweilen der Polemiker in ihm gegen den Ironiker sein Haupt. Bekannt ist, daſs 1851 sein Artikel „Luther“ für das Kirchenlexikon auf protestantischer Seite die lebhafteste Entrüstung erweckte und ihm durch den „Paulus“ des Erlanger Theologen Hofmann eine schneidende Abfertigung eintrug [2]. Ja der Gegensatz Döllingers gegen die protestantische Wissenschaft wurde durch die inneren Verhältnisse Bayerns unter König Maximilian II., durch die Berufung Sybels und anderer norddeutscher und protestantischer Gelehrten nach München zeitweilig wieder so verschärft, daſs er noch 1859 eine scharfe Streitschrift über die bayrischen Zustände plante, die nur durch das

---

1) Friedrich III, 69.

2) J. Chr. K. Hofmann, Paulus, eine Döllingersche Skizze. Erlangen 1851.

Einlenken des Königs im Jahre 1860 vereitelt wurde. Bei der ersten praktischen Kraftprobe der Neuscholastiker gegen die katholische Wissenschaft, bei der von den Jesuiten durchgesetzten Dogmatisierung der „Unbefleckten Empfängnis“ trug der Theologe in Döllinger trotz schwerer Bedenken über den Historiker den Sieg davon. Er war sich klar bewufst, dafs das geplante Dogma in dem Glauben der alten Kirche keine Stütze finde und mit der kirchlichen Traditionslehre unvereinbar sei. Aber er begnügte sich damit, 1852 in dem Artikel über „Duns Scotus“ im „Kirchenlexikon“ dies Sachverhältnis ohne weitere Nutzanwendung darzustellen, während er eine ausführliche Bekämpfung des einzuführenden Dogmas, die ihm von befreundeter Seite angesonnen wurde, als inopportun ablehnte. Nach der Trennung von der Kirche (1874) sprach Döllinger freilich sein Bedauern aus, dafs er nicht gleich 1854 seine Nichtannahme des neuen Dogmas laut erklärt habe [1].

Trotz dieser kirchlich korrekten Zurückhaltung hören wir gerade aus der Zeit um 1854 von den ersten ausgesprochenen Anzweifelungen seiner kirchlichen Gesinnung und Glaubenstreue. Wir erfahren, dafs man in dem engeren Münchener Görreskreise an ihm zu zweifeln begann, dafs der Kirchenrechtler Philipps erklärte, Döllinger sei, „angehaucht vom protestantischen Geiste“, er trage vieles vor, „was mit den positiven Lehren der Kirche nicht stimme“, dafs Marie Görres meinte, „Döllinger werde gewifs noch ein Ketzer“, und dafs Jörg äufserte: „Ihm fehlt nichts zu einem Ketzer, als ein sicherer Rücken.“ „Dies Gerede blieb auch“, wie Friedrich schreibt, „nicht innerhalb des Freundeskreises, sondern verdichtete sich bald zu Denunziationen.“ Auch nach Rom, wo schon seine nationalkirchlichen Pläne vom Jahre 1848 Anstofs erregt hatten, dürften diese Gerüchte geflossen sein [2].

Diese Vorahnungen „intimer Feinde“ sind indessen nicht das einzige Zeugnis dafür, dafs Döllinger in jenen Jahren

1) Friedrich III, 107. 132—134. 144—146. 651.
2) Ebend. S. 139—141.

auf dem Wege, der ihn zur Trennung von seiner Kirche führen sollte, fortschritt. Die Konsequenzen, die sich ihm schon 1848 aus seinem Eintreten für die Unabhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt ergaben, sind in der grofsen am 3. Oktober 1849 in Regensburg gehaltenen Rede über „Die Freiheit der Kirche“ noch kräftiger und deutlicher bezeichnet. Ausdrücklich abgewehrt wird der Verdacht des Erstrebens einer „Priesterherrschaft“ im Sinne „eines Heraustretens der Geistlichen aus ihrer kirchlichen Sphäre, eines anmafsungsvollen Übergreifens in das Gebiet des bürgerlichen und staatlichen Lebens“. „In der Kirche gibt es keinen blinden Gehorsam gegen die Bischöfe; ein solcher wird von den Christen ebensowenig gefordert als gewährt.“ Die Katholiken sollen und wollen nicht nur „ihren deutschen Brüdern protestantischen Bekenntnisses“ die „volle kirchliche Freiheit“ aufrichtig gönnen, sondern nicht einmal die Selbständigkeit freier Gemeinden nach Rongeschen Grundsätzen beschränken [1]. Ebenso werden in Döllingers Linzer Rede vom Jahre 1850 „Über das Verhältnis Österreichs zur deutschen Kirche“ seine nationalkirchlichen Ideen nachdrücklich gerechtfertigt und durch eine höchst bemerkenswerte Abwehr ultramontaner Bestrebungen erläutert. Er leitet diesen Abschnitt seiner Rede mit der Äufserung ein, dafs wohl niemandem häufiger der Vorwurf des Ultramontanismus gemacht worden sei als ihm, dafs er aber nie eine genügende Erklärung des Wortes erhalten habe. „Gleichwohl aber“, fährt er fort, „kann ich mir eine Bedeutung dieses Ausdruckes oder Vorwurfes des Ultramontanismus denken, die mich veranlassen würde, auf das entschiedenste mich gegen den Ultramontanismus — wenn eine solche Gesinnung und Richtung existiert — zu erklären. Ich würde nämlich sagen, ich verstände unter Ultramontanismus das Bestreben, mit gänzlicher Zurücksetzung oder Vernachlässigung der Eigentümlichkeiten des deutschen Volkes ihm dasjenige, was eine andere Nation nach ihrer Eigentümlichkeit in religiöser Be-

---

1) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 84. 85. 87. 91. Friedrich III, 18—21.

ziehung gestaltet und entwickelt hat, aufdrängen und wie einen fremden Rock dem sich sträubenden deutschen Volke anziehen zu wollen. Das würde ich Ultramontanismus nennen, das wäre der Ultramontanismus, gegen den ich als der erste mich entschieden erklären würde. Denn wir Deutsche wollen als Mitglieder der katholischen Kirche nicht aufhören, Deutsche zu sein, sondern Deutsche im wahren und vollsten Sinne des Wortes bleiben und auch kein Jota unserer nationalen Eigentümlichkeit, soweit sie gut und rechtmäfsig ist und mit dem Geiste der katholischen Kirche im Einklange steht, aufgeben [1]."

Diese so entschiedene Erklärung zeigt freilich noch einen Januskopf. Rückwärtsblickend will sie die Möglichkeit nicht ausschliefsen, dafs ein Ultramontanismus der bezeichneten Art vielleicht nicht in Wirklichkeit, sondern nur in der Einbildung der Gegner bestehe. Rückwärtsblickend setzt sie voraus, dafs der „Geist der katholischen Kirche" mit irgend welchem nationalkirchlichen Sonderleben vereinbar sei, eine Voraussetzung, die das obenerwähnte päpstliche Verbot des Nationalkonzils im Grunde schon abgeschnitten hatte. Vorausschauend kündigt sie aber dem Ultramontanismus, der dem entworfenen Bilde in Wirklichkeit entsprechen und seine Herrschaft in der Kirche zur Unterdrückung berechtigter nationaler Eigenart benutzen würde, den entschlossensten Widerstand an.

Für die Erkenntnis, dafs die Entwickelung der Kirche wirklich diese von ihm mit banger Besorgnis vorgeahnte Richtung einschlage, hat Döllingers Reise nach Rom im Frühjahr 1857 eine Bedeutung, die Friedrich anscheinend unterschätzt oder doch nicht genügend hervorhebt. Seit der Romreise erscheint Döllingers deutsches Nationalgefühl und sein deutscher Gelehrtenstolz mit einer recht deutlichen Abneigung gegen das moderne Römertum versetzt. Das Gemisch von „immensem Hochmut", naiver Unwissenheit, grundlosem Mifstrauen und ebenso grundlosem Widerwillen, mit dem „das Zentralvolk des Neuen Bundes", wie die

1) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 108. 109.

Civiltà cattolica die Römer nennt, dem deutschen Wesen, der deutschen Wissenschaft und namentlich der deutschen Theologie gegenübersteht, werden von Döllinger in gleichzeitigen oder wenig späteren Aufzeichnungen stark gegeifselt. „Der grofse Einflufs der Jesuiten in Rom gründet sich hauptsächlich auf die Unwissenheit und Unbeholfenheit der römischen Prälaten in auswärtigen Dingen. Die Jesuiten sind Kosmopoliten, gewandt, erfahren, daher als Ratgeber unentbehrlich [1]." Aber noch ein zweites Ergebnis der Romreise ist ins Auge zu fassen, dafs nämlich Döllinger in Rom aus eigener Anschauung die unhaltbaren politischen und wirtschaftlichen Zustände im Kirchenstaate kennen lernte und zu der Überzeugung kam, dafs die Tage der weltlichen Herrschaft des Papstes gezählt seien. Beide Gruppen römischer Erfahrungen trugen in der folgenden Periode der Entwickelung Döllingers, in der Übergangszeit von 1860—64 offenkundige Früchte.

Um das Jahr 1860 wird von den meisten Beurteilern Döllingers ein wichtiger Abschnitt in seinem inneren Erleben angesetzt. Mit diesem Jahre, meint Friedrich, „ist für ihn die Zeit ruhigen literarischen Schaffens aus; es beginnt der Kampf mit den Gegnern in der eigenen Kirche". Sybel glaubte 1860 zu erkennen, dafs Döllinger „bereits zu der inneren Entscheidung gelangt war, welche ihn dann Schritt auf Schritt zu dem offenen Bruche mit dem unfehlbaren Papsttum geführt hat". Ebenso datiert Michael den entscheidenden Umschwung und meint, die veränderte Stellung Döllingers zu König Maximilian II., die verschiedenen königlichen Gnadenbeweise, die Berufung in die „Historische Kommission" und die freundlicheren Berührungen mit den Koryphäen der protestantischen Geschichtswissenschaft hätten dabei stark mitgewirkt. Den „sicheren Rücken", der ihm allein noch zum Ketzer fehlte, habe er damit gefunden [2]. Wir meinen auch, dafs er seit 1860 den „sicheren Rücken" fand, aber nicht an der königlichen Gunst, sondern an den

1) Friedrich III, 179—183.

2) Ebend. S. 232. Sybel, Vorträge und Abhandlungen III, 333. Michael, S. 25.

nun nicht mehr anzuzweifelnden, nicht mehr durch kirchliche Pietät und theologische Bedenken bei Seite zu räumenden Ergebnissen der historischen Forschung. Die Wahrheit war erkannt, nun mufste sie auch bekannt werden. Freilich sehen wir Döllinger in den nächsten Jahren immer noch bestrebt, kirchliches Ärgernis zu vermeiden. Wir sehen ihn noch immer von der Zuversicht beseelt, der Stimme der Wahrheit Gehör verschaffen, die vorhandenen Gegensätze im Frieden ausgleichen zu können. Erst das Jahr 1864 schneidet diese Hoffnung endgültig ab und führt damit auf die letzte Vorstufe zu seiner Trennung von der Kirche.

Die wichtigsten Marksteine der Jahre 1860—64 sind Döllingers sogenannte „Odeonsvorträge“ und das mit ihnen zusammenhängende Buch „Kirche und Kirchen“, 1861, das Erscheinen seiner „Papstfabeln“ und die Münchener Gelehrtenversammlung, 1863. Es war um die Zeit, als die Gemüter fast in der ganzen katholischen Welt über die Bedrohung der weltlichen Herrschaft des Papstes leidenschaftlich erregt waren, als fast alle Richtungen in der Kirche die Souveränität des Papstes für ein unbedingt notwendiges Erfordernis seines kirchlichen Herrscheramtes ansahen. Döllinger dagegen hielt, wie erwähnt, die Zustände im Kirchenstaat für unhaltbar. Er schrieb im Oktober 1860 an Jörg: Anscheinend gehe es mit dem Kirchenstaat durch höheren Ratschlufs zu Ende und er glaube sogar, es werde schliefslich für die Kirche ein wesentlicher Gewinn dabei herauskommen. Offenbar in bester Absicht, zur Beruhigung der Gemüter, aber ohne richtige Würdigung der Stimmung seiner Glaubensgenossen unternahm er nun in den „Odeonsvorträgen“, weitere Kreise auf den, wie er meinte, unvermeidlichen Verlust des Kirchenstaats vorzubereiten und zu erweisen, dafs Papsttum und Kirche auch nach Untergang der weltlichen Herrschaft in ungeschwächter Kraft fortbestehen würden. Diese kühle, historische Betrachtung, die freimütige Aufdeckung der Mifsregierung im Kirchenstaate gofs gerade in diesem Augenblicke leidenschaftlicher Furcht und Sorge nur Öl ins Feuer. Zum ersten Male sah sich Döllinger im entschiedenen Gegensatze zur Kirche und ihren Gläubigen. Als „Schuften-

streich“, als „Judaskufs“, als „Impietät ohne gleichen im Dienste Cavours“ wurde sein Auftreten gebrandmarkt, und selbst wohlmeinende Freunde rieten zu möglichst baldigem und vollständigem Widerrufe [1]. Aber weder die Erklärung, die Döllinger, über die Wirkung seiner Vorträge äufserst bestürzt, im September 1861 auf der Münchener Katholikenversammlung zu gunsten der päpstlichen Souveränität abgab, noch sein bald darauf erscheinendes Buch „Kirche und Kirchen, Papstum und Kirchenstaat“ konnten die „Odeonsvorträge“ ungeschehen machen. Zwar der erste Hauptteil des Buches, den selbst Michael als „herrliche Apologie des Heil. Stuhles gegenüber dem Gewirr der Sekten“ bezeichnet, genügte, um der ganzen Schrift den Beifall hochkirchlicher Kreise und sogar des Papstes selbst zu sichern. Aber die Darstellung der Schäden des Kirchenstaates, zu deren Heilung Döllinger, nach Michael, „nur die zweifelhaften Segnungen der modernen Staatsidee“ anzuführen wufste, fehlte auch hier nicht [2]. Ferner die Ideen der Wiedervereinigung, der kirchlichen Reform, die hier in geläuterter Form von neuem erscheinen, konnten der in der Kirche zur Herrschaft gelangenden Partei nicht wohlgefällig sein, wenn sie auch Michael jetzt als „an sich vollauf berechtigt und von vielen geteilt“ bezeichnet. Döllinger betont, dafs, wenn man wirklich Ernst machen wollte mit Beseitigung der „Zerrissenheit der Christenheit“, nicht nur „vier Fünfteile der herkömmlichen protestantischen Polemik gegen die katholische Kirche als Spreu und Kehricht in den Winkel geworfen werden“, sondern „auch auf katholischer Seite manches sich ändern“ müsse. Die Polemik gegen die Persönlichkeiten Luthers und der Reformatoren müsse von der Kanzel verschwinden. Die Geistlichen müfsten „stets gegen die Glieder anderer Kirchen nach allen Regeln der Liebe verfahren“, bis zum klaren Beweise des Gegenteils stets die bona fides voraussetzen. Sie müfsten ferner „in höherem Grade, als es bisher geschehen, beflissen sein, den getrennten Brüdern kein Ärger-

---

1) Friedrich III, 235—246.
2) Michael, S. 10—12.

nis, keinen Grund zur Anklage der Kirche zu geben". „Wir weigern uns nicht zu gestehen", fährt er fort, „dafs die grofse Trennung und die damit verknüpften Stürme und Wehen ein ernstes über die katholische Christenheit verhängtes, nur allzusehr von Klerus und Laien verdientes Strafgericht waren, ein Gericht, welches läuternd und heilend gewirkt hat. Der grofse Geisterkampf hat die europäische Luft gereinigt, hat den menschlichen Geist auf neue Bahnen getrieben, hat ein reiches wissenschaftliches und geistiges Leben erzeugt. Die protestantische Theologie mit ihrem rastlosen Forschungsgeiste ist der katholischen weckend und anregend, mahnend und belebend zur Seite gegangen, und jeder unter den hervorragenden deutschen katholischen Theologen wird es gern bekennen, dafs er den Schriften protestantischer Gelehrten vieles verdanke [1]." Wahrlich weit entfernt war der Mann, der solches schrieb, von dem Streittheologen des Jahres 1843, der erklärte, er habe sich „mit den Schriften des Wittenberger Reformators und den übrigen Erzeugnissen der auf diesem Boden erwachsenen Literatur" zwar beschäftigt, „doch niemals ohne jene geistigen Verwahrungs- und Absperrungsmittel vorzukehren, wie wir sie körperlich anzuwenden pflegen, wenn wir unseren Weg durch einen unsauberen Ort oder eine stinkende Pfütze nehmen müssen [2]". Weit war der Weg, den er seitdem zurückgelegt hatte. Doch ein noch gröfserer Abstand trennte ihn bereits von den Gegnern in der eigenen Kirche. Darüber sollte ihm, sehr gegen seinen Willen, der Verlauf der Gelehrtenversammlung von 1863 die Augen öffnen.

Angesichts des immer lebhafteren Andrängens der jesuitisch-kurialistischen Partei gegen die „deutsche Wissenschaft" wünschte Döllinger schon längst, auf einer allgemeinen Versammlung der katholischen Theologen Deutschlands die streitenden Parteien auf dem Boden freier Forschung und der ehrlichen Achtung vor fremder Meinung zu vereinigen. Keine Richtung, auch nicht die Wortführer des Mainzer

---

1) Döllinger, Kirche und Kirchen, S. XXVII.

2) Döllinger, Der Protestantismus in Bayern und die Kniebeugung.

„Katholik“, sollte ausgeschlossen sein. Aber schon die scharfe Kritik, mit der 1862 einer der Mainzer Führer, Heinrich, in einer Besprechung des Programms der Versammlung dem Rufe nach freier Bewegung für die theologische Wissenschaft die Betonung der päpstlichen Autorität und der scholastischen Theologie gegenüberstellte, hätte Döllinger von der Unversöhnlichkeit des Gegensatzes überzeugen können. Trotzdem gab er seinen Plan nicht auf, und es gelang ihm endlich, eine stattliche Anzahl katholischer Theologen verschiedener Richtung im September 1863 um sich zu versammeln. Freilich im unglücklichsten Augenblick! Eben waren Döllingers „Papstfabeln“ erschienen, die mit ihren Ausführungen über die dogmatischen Irrtümer der Päpste Liberius und Honorius seinen Gegnern als „schwere und schimpfliche Anklage gegen die römische Kirche“, als neuer Beweis seiner Pietätlosigkeit gegen das Papsttum erschienen. So war der Boden schlecht vorbereitet für den eindringlichen Appell, den Döllinger in seinem berühmten Vortrage „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ an die Gegenpartei richtete. Begeistert schilderte er den Beruf der deutschen Nation, „die vornehmste Trägerin und Pflegerin der theologischen Disziplinen“ zu werden, das uns Deutschen verliehene „Charisma der wissenschaftlichen Schärfe und Gründlichkeit, der rastlosen, in die Tiefe dringenden Forschung und der beharrlichen Geistesarbeit“; er rief die deutsche Theologie auf, „in Demut, Bruderliebe und Selbstverleugnung“ für die Beseitigung der Kirchentrennung zu wirken; er mahnte zur Unterscheidung dogmatischer und bloſser theologischer Irrtürmer, warnte vor vorschneller Verketzerung des Gegners — aber alles umsonst [1]. Ja einzelne Ausführungen, wie die scharfe Verurteilung der modernen theologischen Leistungen Spaniens, Italiens und Frankreichs, und der Satz, daſs man nur durch Irrtümer zur Wahrheit gelange, wirkten geradezu wie eine Herausforderung. Die ganze Rede, direkt gegen Heinrichs kritische Bemerkungen vom Vorjahre gerichtet, muſste, wie auch Friedrich zugesteht, die Mainzer

1) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 180. 181. 184. 195. 196.

tief verletzen. Die strengen Kurialisten befanden sich zwar in kleiner Minderheit, aber doch antworteten Moufang, Heinrich, Hergenröther, Philipps u. a. mit einer scharfen Erklärung, in der wieder das Banner der kirchlichen Autorität erhoben wurde [1]. So führte schliefslich der geplante Versöhnungsversuch nur zu einem Kundwerden der Unversöhnlichkeit des bestehenden Gegensatzes. Der Kampf der Parteien entbrannte in erneuter Heftigkeit, und es zeigte sich bald, dafs das Mifstrauen der Kurie gegen die „deutsche Wissenschaft“ durch die Gelehrtenversammlung nur verschärft worden war. Es zeigte sich bald, dafs den Vertretern dieser beargwöhnten Richtung nur die Wahl zwischen Unterwerfung und Trennung von der Kirche bleiben würde.

Und Döllinger war jetzt nicht mehr im stande und geneigt, der Entscheidung auszuweichen; er war im letzten Stadium seiner Umwandlung begriffen. Das Jahr 1864 führte ihn zu jenen quellenkritischen Untersuchungen, welche die Frage vom Primat und Papat an der Wurzel fafsten und seine kirchengeschichtliche Auffassung von Grund aus umwandelten. Er sah jetzt in Pseudoisidor nicht mehr wie früher eine blofse „Kodifikation der damals vorhandenen kirchlichen Verfassungszustände“; vielmehr erkannte er in ihm „die Triebfeder, die Grundlage für eine allmähliche, vollständige Umwandlung der kirchlichen Verfassung und Verwaltung“. Jetzt erschien ihm ferner die „erdichtete Traditionskette“ des Pseudo-Kyrillus als der wesentliche Stützpunkt des von Thomas von Aquino aufgebauten Papalsystems mit den beiden Hauptsätzen, „dafs der Papst erster, unfehlbarer Lehrer der Welt und dafs er absoluter Beherrscher der Kirche sei“. Diese Entdeckungen, versichert uns Friedrich, wirkten auf Döllinger überwältigend. Er lehnte damals die Neuauflage und Vollendung seiner früheren kirchenhistorischen Werke mit den Worten ab: „Das ist keine Aufgabe mehr für mich; von meiner früheren Kirchengeschichte könnte keine Zeile mehr stehen bleiben.“ Und im folgenden Jahre schrieb er, er habe früher „über die

---

1) Friedrich III, 287—297. 301—334.

Ansprüche der Päpste und die Grundsätze der Kurie zu sehr als Sachwalter und zu wenig als Historiker geredet [1]". Die Erkenntnis, dafs er seine bisherigen Anschauungen über die Papstgewalt von Grund aus umwandeln müsse, dafs die Grundlage der geltenden Kirchenlehre geschichtlich unhaltbar sei, ging ihm auf zur selben Zeit, da eben diese Lehre durch die Enzyklika und den Syllabus vom Jahre 1864 und die bald darauf sich vorbereitende Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit unwiderruflich abgeschlossen und festgelegt werden sollte. Konnte es da ausbleiben, dafs Döllinger dem Gedanken einer friedlichen Verständigung mit der jesuitisch-kurialistischen Weltanschauung endgültig entsagte, dafs alle Rücksichten schwanden, dafs er nur noch eine Pflicht kannte: Zeugnis abzulegen für die Wahrheit?

Wie sehr ihn jetzt das Bewufstsein erfüllt, im Kampfe zu stehen auf Leben und Tod, zeigt schon die Wahl seiner Mittel. Seit 1864 greift er zu früher verschmähten Waffen. Zu der ruhigen, wissenschaftlichen Erörterung, zu dem freimütigen Worte in öffentlicher Versammlung gesellt sich jetzt der anonyme Zeitungsartikel in einer als kirchenfeindlich geltenden Presse. Und schon die erste seiner Streitschriften aus dieser Periode, „Die speyerische Seminarfrage und der Syllabus" (1865), ist von solcher Schärfe, dafs die „Allgemeine Zeitung" sie nicht zu veröffentlichen wagt. Auch die Artikelreihe „Rom und die Inquisition", durch die Döllinger 1867 unter dem Schutze der Anonymität gegen die geplante Heiligsprechung des spanischen Inquisitors Pedro Arbues die schärfsten Schläge führt, wurde in der „Allgemeinen Zeitung" abgebrochen und konnte erst 1868 in der Wiener „Neuen Freien Presse" zu Ende geführt werden. Es folgen sodann in den Jahren 1869 und 70 die Artikel, in denen Döllinger einen immer schärfer, weil immer aussichtsloser werdenden Kampf gegen die Proklamierung des Unfehlbarkeitsdogmas durch das Vatikanische Konzil führt.

Der Döllinger der Jahre 1848—50 verwahrte die Kirche gegen weltliche Herrschaftsgelüste, äufserte Zweifel an dem

1) Friedrich III, 341—343.

Bestehen eines wirklichen Ultramontanismus, sah den Mutterschofs der Kirche für die Rückkehr der von ihr Getrennten weit geöffnet. Jetzt im Jahre 1865 bezeichnet er den Syllabus als „den Mühlstein, den man in Rom den Katholiken aller Länder an den Hals binden möchte“, als eine „Predigt des religiösen Zwanges und der konfessionellen Unterdrückung, eine Aufstachelung und Ermunterung aller Gelüste klerikaler Herrschsucht, einen offenen Angriff auf die Gesetzgebung aller Staaten“. Jetzt definiert er als Kernsatz des Ultramontanismus, „dafs der Papst in allen lehrhaften Entscheidungen nicht blofs über Glaubensfragen, sondern auch im ethischen Gebiete, über die Beziehungen der Religion zur Gesellschaft, der Kirche zum Staate schlechthin unfehlbar sei [1]“. Lange hatte der Historiker in ihm den Frieden mit den fortschreitenden Ansprüchen der Jesuiten und Kurialisten mühsam zu erhalten gesucht. Jetzt in einer Streitschrift des Jahres 1866 schreibt er von dem Jesuiten Curci, derselbe empfinde anscheinend „vor historischen Untersuchungen um deswillen ein unheimliches Grauen, weil er fürchtet, sie möchten ihm gewisse Lieblingsmeinungen, wie etwa die über die Echtheit der Konstantinischen Schenkung oder über die Unfehlbarkeit des Papstes, zerstören“. Er selbst hat solche Anwandlungen der Schwäche längst hinter sich; er macht vollen Ernst mit dem Grundsatz: „Das Christentum ist seinem ganzen Wesen nach geschichtlich, und es wird darum, abgelöst von der Geschichte, mit seinem ganzen Lehrgebäude bodenlos [2].“ Jetzt rechnet er ab mit den lange schweigend geduldeten Angriffen der Jesuiten auf die deutsche katholische Wissenschaft; jetzt leuchtet er in den Inquisitionsartikeln von 1867/68 schonungslos hinein in die dunkelsten Abschnitte kirchlicher Vergangenheit. Immer eindringlicher warnt er in den gegen das Unfehlbarkeitsdogma gerichteten Streitschriften der Jahre 1869 und 70 vor der, bei Verkündigung des neuen Dogmas zu befürchtenden „ungeheuren Ver-

---

1) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 208. 210. Janus, Der Papst und das Konzil, S. 43.

2) Döllinger, Kleinere Schriften, S. 265. 266.

finsterung der christlichen Wahrheit", vor der „starken, weit und tief sich erstreckenden Verminderung des religiösen Glaubens in den katholischen Ländern", die unrettbar eintreten müsse. Jede Hoffnung auf ernstere kirchliche Reform und auf Wiedervereinigung der getrennten Bekenntnisse sei dann völlig abgeschnitten; die „Romanisierung aller Einzelkirchen und die möglichste Unterdrückung allen eigentümlichen, nationalkirchlichen Lebens" sei unabwendbar [1]. So sieht Döllinger die Ideale, an deren Verwirklichung er bis über die Grenzen der Wahrscheinlichkeit, ja der Möglichkeit hinaus immer noch festgehalten hatte, endgültig zerstört.

Auch die strenge wissenschaftliche Forschung, die neben der publizistischen Tätigkeit nicht ganz stockt, wird ihm mehr und mehr zum Rüstzeuge im Streite. So die Forschungen über das Konzil zu Trient, die dazu führen sollten, den ökumenischen Charakter des Tridentinums zu bestreiten, und vor allem die weiteren Untersuchungen über die Geschichte des Papsttums, die in dem Janus-Buche niedergelegt wurden. In der ersten Blütezeit seines apologetischen Eifers für die Kirche, seines ungetrübten Glaubens an die Unwandelbarkeit ihres Lehrbegriffs hatte er sich selbst von Gelehrten seines Bekenntnisses den Vorwurf einer allzu kurialistischen Auffassung der christlichen Frühzeit gefallen lassen müssen. Wie anders gestaltete sich jetzt das Ergebnis, wo er die „mehr künstliche und krankhafte als gesunde und natürliche Umwandlung des Primats zum Papat" nachzuweisen suchte [2].

Aber wie den leichten Pfeilen der Prefsfehde, so blieb auch dem schweren Geschütze des „Janus" der Sieg versagt. Die Hoffnung, das neue Dogma durch die Geschichte abzuwehren, erfüllte sich nicht. Es kam vielmehr der Tag, da einer der eifrigsten Verfechter der Unfehlbarkeit das stolze Wort sprechen konnte: „Das Dogma hat die Geschichte überwunden." Das Dogma überwand die Geschichte; es

---

1) Friedrich III, 483. 485. Janus, Der Papst und das Konzil, S. 44.

2) Janus, Der Papst und das Konzil, S. XII.

gelang ihm, erst die Mehrheit des Vatikanischen Konzils, dann mit wenigen Ausnahmen den katholischen Klerus und die Masse der Gläubigen für die Einwände der historischen Forschung unzugänglich zu machen; aber es gelang ihm nicht, Ignaz von Döllinger zur Unterwerfung zu zwingen. Der einstige Vorkämpfer seiner Kirche konnte selbst die Trennung von ihr ertragen, seit sie den ausschliefslichen Vorzug der Alleingültigkeit und Unveränderlichkeit in seinen Augen eingebüfst hatte.

Franz Xaver Kraus, wohl in mancher Hinsicht ein Geistesverwandter und Leidensgefährte Döllingers, schrieb kurz vor seinem Tode in einer Anzeige der Friedrichschen Biographie: Döllingers wissenschaftliche Laufbahn und seine gesamte Stellung in der geistigen Geschichte unserer Nation sei ein gewaltiges und ergreifendes Drama [1]. Ein durch Luise von Kobell uns überliefertes Bekenntnis, das der Held dieses Dramas in wehmütigem Rückblick auf seine Vergangenheit ausgesprochen hat, diene als Epilog des Trauerspiels: „Ich empfinde oft im tiefsten Innern einen Gewissensskrupel, denn ich habe als Theologe viel gut geheifsen, viel in meinen Büchern im schönsten Lichte gezeigt, von dem ehrlichen Wunsche beseelt, die Religion und die Kirche zu heben, und manchen Fehler verschwieg ich. Dadurch habe auch ich dazu beigetragen, den Klerus zu bilden, der später das Unfehlbarkeitsdogma befürwortet und angenommen hat. Man geht oft weit und gelangt dann plötzlich, unvermutet an einen Punkt, wo man Halt macht, weil sich das Gewissen sträubt, weiter zu gehen.“

1) Deutsche Litteraturzeitung (1901), S. 1956. Luise von Kobell, Erinnerungen, S. 9.

ANALEKTEN.

1.

Karlstadt, nicht Melanchthon der Verfasser der unter dem Namen des Bartholomäus Bernhardi von Feldkirch gehenden Schrift Apologia pro Bartholomeo Praeposito.

Von

Dr. **Hermann Barge** in Leipzig.

Die Verheiratung des Kemberger Propstes Bartholomäus Bernhardi von Feldkirch zog ihm seitens des Erzbischofs Albrecht von Magdeburg ein Disziplinarverfahren zu. Dieser wandte sich mit dem Ansuchen, Feldkirch zu bestrafen, an Kurfürst Friedrich den Weisen, welcher seinerseits die Wittenberger Juristen um ihre Meinung über die Angelegenheit befragte. Bei der Bedeutung, die ihrem Urteil zukommen mufste, lag, wenn anders Feldkirch der Bestrafung entgehen wollte, viel daran, die Richter für ihn günstig zu stimmen. Diese Tendenz verfolgte die an die Wittenberger Juristen gerichtete Apologia pro Bartholomeo Praeposito, welche Melanchthon in der zweiten Hälfte des Juli 1521 Spalatin übersandte.

Von jeher hat Melanchthon als Verfasser dieser Apologie gegolten. So bei Seckendorf, Comment I. p. 170. Förstemann im C. R. I col. 424. Hartfelder, Melanchthon als praeceptor Germaniae, im Verzeichnis der Werke Melanchthons Nr. 37. Luthers W., Weim. Ausg. VIII S. 314. G. Ellinger, Philipp Melanchthon (1902) S. 149. Köstlin-Kawerau, Luther I S. 464.

Im Folgenden soll der Nachweis erbracht werden, dafs ent-

gegen der herkömmlichen Annahme nur Karlstadt der Verfasser der Apologie gewesen sein kann.

Damit die eigentliche Beweisführung, die sich einigermafsen kompliziert gestaltet, nachher nicht unterbrochen werde, schicke ich die Bestimmung einiger anderer Schriftstücke voraus.

1. In der Basler Thesensammlung vom Jahre 1522 (der dritten bei Riederer, Nachrichten IV) finden sich Bl. C iiij bis [C VIb] als 6. Stück der Sammlung 66 Thesen De coelibatu presbyterorum, die seitdem nicht wieder abgedruckt sind. Ich gedenke sie nächstens an anderer Stelle zu veröffentlichen. Jäger, der die Basler Thesensammlung nicht kannte, bemerkt in seinem „Karlstadt“ S. 177, er habe die Thesen nicht wieder auffinden können. Riederer, Nachrichten IV S. 188 hält Karlstadts Autorschaft für wahrscheinlich, aber nicht für erwiesen.

Eine nähere Betrachtung ergibt, dafs Karlstadt ihr Verfasser gewesen sein mufs. Schon die ganze Argumentations- und Ausdrucksweise legt diese Annahme nahe. Echt karlstadtisch ist der strenge Biblizismus, der in These 6 bis 8 zum Ausdruck kommt (These 6: Qui huic addit, aut ab illo amputat, idem anathema est maranatha. Th. 7: Id est excommunicatus excommunicatione latae sententiae a deo. Th. 8: Is addit verbo dei, qui e consilio praeceptum facit). — In den Thesen findet sich ferner eine Schilderung der Unreinheit der Gesinnung der im Zölibat Lebenden, die in Karlstadts Gelübdeschriften ganz ähnlich wiederkehrt. — Weiterhin kehrt die Befehdung des Papstes Calixt als des Stifters des Zölibats in These 54 und 65 in Karlstadts Schrift Super Coelibatu Bl. A_b wieder.

Endlich ein Zeugnis in Luthers Briefen. In dem Bruchstück des Briefes an Melanchthon vom 1. August 1521 bei Enders III S. 207 wendet sich Luther gegen Karlstadts Argumente für Abschaffung des Zölibats, wobei er Karlstadts Namen nennt. Dabei sagt er: Iam ista ratio, quod melius est nubere quam uri ... quid est nisi ratio? Damit zielt Luther auf die 4. unserer 66 Thesen (Th. 4: Rationem huius reddens, Melius esse nubere quam uri [1. Kor. 7, 9]).

Damit ist auch ein Zeitpunkt für die Abfassung der 66 Thesen Karlstadts gewonnen. Da Luther über sie am 1. August an Melanchthon bereits von der Wartburg aus schreibt, mufs über sie spätestens Mitte Juli disputiert worden sein — sie fallen also in dieselbe Zeit wie die Abfassung der Apologie Feldkirchs.

2. Der an Jakob Seidler gerichtete anonyme Brief vom 13. Juli 1521 bei Seidemann, Erläuterungen S. 29—32 mufs Karlstadt zum Verfasser haben. Wir gehen in diesem Zusammenhange auf ihn ein nicht wegen direkter Beziehungen desselben zu Feldkirchs Apologie, sondern weil er für die Beurteilung des

sub 3 zu besprechenden Kollektivbriefs Karlstadts, Agricolas und Melanchthons an den Bischof von Meifsen zu gunsten Seidlers vom 18. Juli 1521 nicht ohne Belang ist.

Der Brief vom 13. Juli 1521 trägt am Ende den Vermerk: „dieser brief hat keynen Nhamen gehat wehr den geschrieben hat.“ Alles aber spricht für Karlstadts Verfasserschaft. Das ganze Schreiben läfst erkennen, dafs sein Verfasser ein lebhaftes Interesse an dem Schicksal des wegen seiner Verheiratung vom Meifsner Bischof gefangengesetzten Jakob Seidler hat. Er hat Seidlers Onkel ausgefragt, quo tandem haberem unum, qui de omnibus me certiorem redderet. Das Schreiben fährt fort (Seidemann, Erläuterungen S. 29): postquam singula ennarraverit Mihi et Eyslobio ac ceteris viris doctissimis (dij boni) non potuimus non maxime admirare quae tanta cecitas tanta tirandinis (?) hodie in Episcopis regnat.

Es hat fast den Anschein, dafs erst die Erzählung des Onkels Seidlers den Anlafs zur Intervention beim Meifsner Bischof gegeben hat. Jedenfalls ist der Verfasser des Briefes vom 13. Juli 1521 einer der drei Männer, welche am 18. Juli diese Intervention unterzeichneten — also entweder Karlstadt oder Agricola oder Melanchthon.

Nun scheiden Agricola und Melanchthon ohne weiteres aus. Betr. Agricolas vergl. die obigen Worte: mihi et Eyslobio ac ceteris viris doctissimis. Dann berichtet der Brief von Melanchthon (p. 30 letzte Zeile: Certe occupatus est philippus, praelegit nobis paulum ad Corintheos etc.). Endlich folgt der Satz (p. 31 Z. 15): habebis et literas ab Eyslobio et philippo. (Der Brief Agricolas vom 13. Juli an Seidler steht gedruckt bei Seidemann S. 32—33.) Also weder Agricola noch Melanchthon können unseren Brief geschrieben haben. Es ist fast selbstverständlich, dafs ihn der dritte im Bunde der Männer, die sich für Seidler verwandten, verfafst hat — Karlstadt. Hierfür spricht noch eine Beobachtung: trotzdem über die bevorstehenden Werke Luthers, über Huttens Werke und über Melanchthons Tätigkeit ausführlich berichtet wird, werden Karlstadts Schriften mit keinem Worte erwähnt: offenbar weil Karlstadt nicht über seine eigenen Bücher sprechen will. Auch sind die Gedanken und Wendungen des Briefes echt karlstadtisch. Vergl. Ausdrücke wie: qui spiritu dei aliqua ex parte sint imbuti et verum christi verbum docent. — Ne permittas te cogi a tuo proposito, nisi per scripturam fueris victus et ab evangelio; ferner jene Betonung der Notwendigkeit des Leidens, die in Karlstadts nächster Schrift vom 29. Juli 1521 „das Reich Gottes leidet Gewalt“ wiederkehrt.

3. Der bekannte Brief, den Karlstadt, Melanchthon und Agricola am 18. Juli 1521 zu gunsten Seidlers an den Meifsner

Bischof richteten (gedruckt Unschuldige Nachrichten 1723 S. 195. I. E. Kapp, Kleine Nachlese II, 464—466. Seidemann, Erläuterungen S. 28—29. C. R. I col. 418 und nochmals von G. Buchwald in Zeitschrift f. kirchl. Wissenschaft u. kirchl. Leben 1884, Heft 1, S. 47 f), ist von Karlstadt verfaſst worden.

Die bisherige Annahme schreibt ihn Melanchthon zu, ohne daſs dafür ein Beweis angeführt werden könnte. Bei Übersendung des Briefes an Spalatin schreibt Melanchthon C. R. I, 442: Epistolam ad Misnensem Episcopum mitto; ea non academiae, sed privatim Carolostadii, Islebii et meo nomine edita est, ne quid pericula timeas. Et ego id officii dedi homini, cuius mores non admodum probavi.

Dem letzten Satze wird man Gewicht beilegen müssen: nicht eben in fröhlicher Initiative ist Melanchthon für Seidler eingetreten; er billigt dessen Sitten nicht (vergl. dazu das beachtenswerte Urteil bei G. Kawerau, Johann Agricola S. 33 Anm.).

Wie reimt sich damit der warme Ton, in welchem im Briefe für Seidler eingetreten wird, zusammen? Über ihn wird hier das Urteil gefällt: hominem, quantum nos novimus, minime malum. Hätte es Melanchthon niedergeschrieben, so wäre seine Handlungsweise — seine Worte an Spalatin: cuius mores non ad modum probavi angesehen — zum mindesten zweideutig. Dagegen stimmt die günstige Beurteilung im Briefe sehr gut zu den Ausführungen am Anfange des oben besprochenen Briefes Karlstadts vom 13. Juli 1521.

Von entscheidender Bedeutung scheint mir ein äuſserer Umstand zu sein. Bei dem nach einer Originalkopie vorgenommenen Abdruck des Briefes bei Seidemann S. 29 lauten die Unterschriften: Andreas Carolostadius Deditiss. Johannes Agricola philippus Melanchthon. Karlstadt allein hat mit dem Zusatz Deditiss[imus] unterschrieben; dieser Unterzeichnung stehen die beiden anderen bloſsen Namensunterschriften gegenüber. Er konnte das Deditiss. nur hinzusetzen, wenn er Verfasser des Briefes war. — Die Unterschrift im C. R. (nach Kapp) R. P. T. deditissimi Andreas Carolostadius, Johannes Agricola, Philippus Melanchthon kommt als ungenau nicht in Betracht.

Ferner stimmt mit der 6. von Karlstadts 7 Gelübdethesen vom 20. bezw. 21. Juni 1521 (gedruckt u. a. bei Jäger S. 176 und Th. Kolde in Z. f. K. XI, 471) ein Passus im Briefe überein. Die 6. These lautet: Sacerdotes eatenus castitatem promittentes, quatenus fragilitas humana permittit, possunt absque peccato, si volunt, matrimoniis se jungere. — Im Briefe heiſst es: ita vovent, ut Ecclesiae tuae consuetudo esse dicitur: quantum per humanam fragilitatem liceat, servaturos se castitatem.

Endlich spricht für Karlstadts Verfasserschaft, dafs das Wort Sycophantis sich ebensowohl in seinem Briefe vom 13. Juli findet, wie in unserem Briefe vom 18. Juli. Vergl. im Briefe vom 13. Juli (bei Seidemann S. 31 vorletzte Zeile): Nisi ea quae a maliuolis traditoribus et Sycophantis sicut tibi false Imposita. Im Briefe vom 18. Juli (ebenda S. 28): qui ei fortasse a Sycophantis scribis ab Inimicis falsi adscribuntur. Auch der Gedanke stimmt in beiden Briefen überein. Dafs der Ausdruck Sycophanta karlstadtisch ist, beweist seine Wiederkehr in Karlstadts Thesen vom 17. Oktober 1521 bei Jäger S. 222: etiamsi sycophantis non sit perspicuum. — Bei Melanchthon kann ich das Wort erst viel später nachweisen (vergl. C. R. II, 668).

Wir dürfen also die Abfassung des Briefes vom 18. Juli an den Meifsner Bischof mit Bestimmtheit Karlstadt zuweisen.

Nach diesen Voruntersuchungen wende ich mich der unter Feldkirchs Namen gehenden Apologie zu.

Den Nachweis, dafs sie Melanchthon zugehöre, hat der Ulmer Professor Veesenmeyer in einem Aufsatze „Bemerkung über des Barthol. Bernhardi Apologie der Klerogamie“, Theol. Studien und Kritiken 1831 S. 125—130 versucht — freilich mit ganz unzureichenden Gründen. In zwei ihm vorliegenden deutschen Übersetzungen fand Veesenmeyer einige Stücke am Schlufs angefügt, die im lateinischen Drucke fehlen, und zwar aus Nauklerus' Chronikon, sowie aus einer Schrift Peutingers etc. Veesenmeyer weist nach, dafs Melanchthon diese Quellen kannte. Er bemerkt: „Es fragt sich nun: sind die Stellen aus Nauklerus, Vincentius, Peutinger und dem Unbekannten wirklich bei keiner von beiden lateinischen Ausgaben der Apologie? Befänden sie sich aber bei einer, so würde ich daraus auf Melanchthon als Verfasser schliefsen.“ Erstens also vermag Veesenmeyer nicht nachzuweisen, dafs in einer der lateinischen Ausgaben sich die Zusätze finden. Und selbst wenn es der Fall wäre, würde diese Zusätze doch ein anderer ebenso gut haben beifügen können, der mit den genannten Quellen, deren Kenntnis doch nicht ausschliefslich Melanchthon zu besitzen brauchte, auch vertraut war.

Förstemann im C. R. I col. 424 machte zwei Gründe für Melanchthon geltend (ebenda col. 428 ff. ist die Apologie Feldkirchs abgedruckt). Einmal war Melanchthon als Autor in einem jetzt verloren gegangenen handschriftlichen Exemplar der Apologie genannt, das sich auf der Leipziger Bibliotheca Paulina befand. Vergl. L. Jo. v. Feller, Catal. Codicum Mss. Bibliothecae Paulinae in Academ. Lips. (Lips. 1686). Diese Stelle liegt wohl auch der Angabe Seckendorfs I, S. 170 zu grunde.

Aber Förstemann selbst macht geltend, dafs das Manuskript nicht das Autographon, sondern eine spätere Abschrift war. Vergl. col. 424 Anm. 1 Ende. Man weifs, wie häufig Abschreiber über Verfasserschaft und Abfassungszeit eines Opus ganz vagen Vermutungen Raum gegeben haben. Bemerkenswert ist doch, dafs der mit den Verhältnissen vertraute Spalatin in seinen Annalen (Leipzig 1718) S. 36 Melanchthon nicht als Verfasser der Apologie nennt. Aus der Angabe des noch dazu verloren gegangenen Leipziger Manuskripts bestimmte Schlüsse ziehen zu wollen, würde durchaus gewagt und unmethodisch sein. Sie beweist nicht mehr, als dafs bereits im 17. Jahrhundert und vielleicht schon im 16. Melanchthon als Verfasser der Apologie gegolten hat.

Zweitens: Förstemann beruft sich auf die Stelle im Brief Melanchthons an Spalatin, C. R. I col. 442. Gleichzeitig mit diesem Briefe übersendet Melanchthon dem Spalatin den Brief an den Meifsner Bischof vom 18. Juli 1521 und die Apologie Feldkirchs. Bezüglich der letzteren sagt er: latinam apologiam pro Kembergio leges; dedi enim praeter germanicam et latinam doctoribus Iurisconsultis nostris. — Über die hier erwähnte germanica apologia vergl. man Förstemann col. 424 Anm. 3: eine der vorhandenen deutschen Ausgaben der Apologie (die alten Ausgaben der Apologie aufgezählt c. 421 ff.) kann die von Melanchthon angezogene germanica apologia nicht sein, da jene sich ausdrücklich als Übersetzungen des lateinischen Originals geben. Vergl. zu den vorhandenen deutschen Übersetzungen der Apologie auch L. Enders, Johann Eberlin von Günzburgs Schriften Bd. 3 (Halle 1902) S. XXXIII.

Prüfen wir die oben angeführten Worte, so wird man in der Tat zunächst geneigt sein, aus ihnen auf Melanchthons Verfasserschaft der Apologie zu schliefsen. Doch wird man zugestehen, dafs dieser sich nicht direkt als ihr Verfasser nennt. Er sagt nur, er habe den Rechtsgelehrten die Apologie für Feldkirch deutsch und lateinisch übermittelt. Auf das bewufst Unklare seiner Ausdrucksweise komme ich am Ende meiner Untersuchung zurück. Wenn bestimmte innere Indizien die Verfasserschaft Karlstadts für notwendig erscheinen lassen, so würde diese Annahme jedenfalls durch unsere Briefstelle nicht umgestofsen werden.

Ich führe nun die Gründe an, die uns dazu zwingen, Karlstadt als Verfasser der Apologie Feldkirchs anzunehmen.

1. Es finden sich in der Apologie ganz augenfällige Übereinstimmungen mit den am Eingang der Untersuchung besprochenen 66 Thesen Karlstadts. Diese Thesen beginnen mit einer Anführung der drei Sprüche: Non omnes capiunt verbum istud

(Matth. 19, 11), Si acceperis uxorem, non peccasti (1. Kor. 7, 28) und Melius est nubere, quam uri (1. Kor. 7, 9). These 2, 3, 4. — Ganz entsprechend setzen die sachlichen Argumentationen in der Verteidigungsschrift mit einer Ausführung über die in derselben Reihenfolge im Wortlaut aufgeführten drei Sprüche ein. Vergl. C. R. I col. 428 und 429.

Auch sonst sind Anklänge an die 66 Thesen Karlstadts in der Apologie wahrnehmbar. Vergl. Th. 15: At non liberum [scil. permisit Christus matrimonium] modo, sed et necessarium iis, qui non capiunt verbum istud. Dazu Apologie col. 430: Porro scripturae, quas citavimus, pleraeque non solum volunt licere nuptias quibusvis sed imperant etiam iis, qui sentiunt carnis igneis. — Ferner Th. 57: Ad opus autem, quod praeter scripturam statuitur, non debet Christianus obstringi. Dazu Apologie col. 435: Nec praetereundum hic est, voluntatem hanc esse Canonum (für Canonem des Textes) ne quis obstringatur contra jus divinum. — Der Ausdruck contra jus divinum findet sich auch, in Verbindung mit Canon, Th. 42: Canon autem contra jus divinum etc. — Eine Übereinstimmung des Gedankens liegt vor zwischen Th. 25: Verumtamen haec voluntas non nostra est, sed datum dei desuper donantis und Apologie col. 437: quod non sit in potestate humana donum continentiae perpetuae.

2. Auch sehr charakteristische Übereinstimmungen der Apologie mit Stellen anderer karlstadtischer Schriften sind zu konstatieren. Von besonderer Beweiskraft ist eine dieser Übereinstimmungen.

In seiner deutschen Gelübdeschrift „Von Gelübden Unterrichtung“ sagt Karlstadt Bl. G // b: „Wan aber yhr [= der Ehefrau] man in dem selbe tag, als er seynes weibs gelubd vernhumen, widersprochen, hatt er alle gelubd wilche sein fraw geredt vnd auff yhr seel gepunden, krafftloß gemacht“ [Num. 30 v. 7]. Karlstadt setzt hier die mosaische Bestimmung, daſs der Widerspruch des Ehemanns gegen ein von seiner Gattin geleistetes Gelübde dasselbe ungültig mache, in Beziehung zu dem dem Zölibat zu grunde liegenden Gelübde. Ganz das gleiche geschieht mit derselben Textesstelle in der Apologie col. 437. Dort heiſst es: In Numeris cap. 30 quaedam vota rescindit vox divina, ut si materfamilias quippiam devoverit nec approbet votum maritus. — Diese „mosaische“ Argumentationsweise widerspricht so sehr der Art Melanchthons und ist so spezifisch Karlstadt eigentümlich, daſs man auf Grund dieser einen Stelle zu des letzteren Gunsten die Entscheidung treffen müſste. — Wollte man aber gleichwohl an Melanchthons Verfasserschaft der Apologie festhalten und sagen,

er habe damals eben unter Karlstadts Einflufs gestanden und das betreffende mosaische Argument dessen Schriften entlehnt, so ist dagegen einzuwenden, dafs Karlstadts Schrift „Von Gelübden Unterrichtung“ zur Zeit der Abfassung der Apologie — noch gar nicht erschienen war und deshalb von Melanchthon auch nicht benutzt werden konnte. Die Schrift ist frühestens Oktober oder November 1521 herausgekommen. Vergl. C. R. I, col. 487 und G. Kawerau in Luthers W. W. VIII, 315.

Noch eine zweite Übereinstimmung sei hier angeführt. In der Apologie C. R. I, col. 432 findet sich der Gedanke ausgesprochen, dafs das Paulinische Gebot, allen alles zu sein, von denen, die das Zölibat fordern, verletzt werde. Es heifst hier: Hi cogunt in sua instituta, in suas traditiones transformari gregem, tantum abest, ut gregis imbecillitati ipsi se attemperent. Man vergleiche mit dieser Ausführung Karlstadts Äufserung in seiner Schrift Super Coelibatu et Monachatu et Viduitate Bl. C $_{II}$ b: Tulimus nos hactenus Monachorum imbecillitatem, temperavimus nobis cibis . . . Tamen non illibenter stultitiam eorum tolleramus ac in eorum formam transformamur.

3. Sehen wir uns die Stellen der Apologie an, wo Übereinstimmungen mit Äufserungen Karlstadts nicht direkt nachweisbar sind, so überrascht der juristische Scharfsinn, z. B. col. 438: Sic igitur excuso periurium 1) quod non sim mihi conscius, iurasse de coelibatu conceptis verbis. 2) iurare non debuisse. 3) ut maxime sit iuratum, praestandum non esse, quod sine peccato non possis. Ferner col. 433 die Berufung auf das Dekret der 6. Synode des Konzils von Konstantinopel. Man erinnere sich bei diesen Ausführungen daran, dafs Karlstadt Doctor juris utriusque war und seine kirchenrechtlichen Kenntnisse gern leuchten liefs.

4. Endlich sei noch auf einen, wie mir scheint, entscheidenden Punkt hingewiesen. Wir sahen, dafs das Kollektivschreiben Karlstadts, Agricolas und Melanchthons vom 18. Juli 1521 zu gunsten Jakob Seidlers Karlstadt zum Verfasser gehabt haben mufs. In diesem Schreiben findet sich (bei Seidemann, Erläuterungen S. 29, C. R. I, 420) folgende Stelle über das Zölibat: Et sero admodum constat recepisse Germaniam Constitutionem de Coelibatu, nec nisi coactam ut testantur Diocesis Coloniensis, item Constanciensis historie. Diese Stelle kehrt fast wörtlich in der Apologie wieder. C. R. I, col. 430: Et accepit iugum hoc infoelix Germania sero admodum, nec nisi coacta ut docent monumenta historiarum ecclesiae Coloniensis Item Constantiensis ecclesiae.

Diese eine Stelle macht auch die Annahme unmöglich, dafs Bartholomäus Bernhardi selbst die Apologie verfafst habe. Wie

hätte er in den Besitz dieses Briefes gelangen sollen? Sollte das kurze Schreiben Karlstadt ihm etwa zur Benutzung für seine Apologie gegeben haben? Als ob nicht Material in Karlstadts Thesen und sonst reichlich vorhanden gewesen wäre.

Alle Übereinstimmungen erklären sich nur durch die Annahme, dafs Feldkirch in seiner Herzensangst sich zu Karlstadt begab, und dieser für ihn die Apologie schrieb, an deren wirkungsvoller Abfassung nicht nur Feldkirch, sondern alle Vorkämpfer der neuen Lehre ein Interesse hatten.

Wie aber kam Melanchthon dazu, die Apologie an Spalatin und die Rechtsgelehrten zu übersenden? Die Gründe hierfür sind unschwer zu erkennen. Worauf es ankam, war, dafs die Apologie auf die kurfürstlichen Räte Eindruck machte, und die beste Gewähr dafür bot einflufsreiche persönliche Fürsprache. Karlstadts Fürsprache hätte nichts genützt. Seit Anfang des Jahres 1521 herrschte Verstimmung zwischen ihm und dem Hofe. Wünschten ihn doch Friedrich der Weise und Spalatin wieder fort nach Dänemark! Aber Melanchthon stand in den besten Beziehungen zum Kurfürsten und seinen Ratgebern. Wollte man bei diesen etwas erreichen, konnte man seine Vermittelung nicht umgehen. Und er erklärte sich bereit, persönlich die Apologie wie jenen Brief zu gunsten Seidlers an Spalatin zu übermitteln, wiewohl er weder diesen noch jene verfafst hatte. Möglicherweise aber rührt von Melanchthon her das der Apologie beigelegte, gleichfalls unter Bartholomäus Bernhardis Namen gehende Begleitschreiben an Friedrich den Weisen, C. R. I, col. 440 ff. Wenigstens klingt mir seine Diktion nicht karlstadtisch.

Prüft man übrigens nunmehr die oben angeführte Stelle aus dem Briefe Melanchthons an Spalatin (C. R. I, col. 442) nochmals, so wird man erkennen, dafs Melanchthon absichtlich nichts über den Verfasser der Apologie sagt: die Räte mufsten doch in dem Glauben erhalten werden, Bartholomäus Bernhardi von Feldkirch habe seine Verteidigungsschrift selbst verfafst. Aus diesem Grunde ist Karlstadts Verfasserschaft der Apologie bislang nie zu Tage gekommen.

2.

Ein Traktat Karlstadts unter dem Namen Valentin Weigels.

Von

Prof. **Wernle** in Basel.

In seiner Kritik der Weigelschen Schriften hat J. O. Opel u. a. auch den Weigelschen Ursprung des „Prinzipal und Haupttraktats von der Gelassenheit“ in Frage gestellt. Opel nahm Anstofs an der Bemerkung des Herausgebers dieser Schrift, „er habe sie zum Grundstein aller und jeder Schriften Weigels gelegt“, ferner daran, dafs der Autor sich an einer Stelle als Laie bezeichnet, endlich am Stil des Traktats, seinen Wiederholungen und Umschreibungen, seinem „umständlichen und geschwätzigen Spiel mit dem Wort gelassen“ etc. Opel schliefst aus all dem, dafs der Traktat zum mindesten sehr verdächtig sei und stark interpoliert zu sein scheine (Valentin Weigel S. 111 f.). Opels Kritik ist später durch Kawerau verstärkt worden (Theol. Ltztg. 1888 S. 594) in seiner Besprechung der unsern Traktat gleichfalls bezweifelnden Schrift Israels „Valentin Weigels Leben und Schriften“. Kawerau weist darauf hin, dafs die Frankfurter Ausgabe von 1693 Weigels Namen getilgt hat, ferner, dafs der Autor des Traktats sich als Sachsen, nicht als Meifsner gibt, Bibelstellen nach der Vulgata zitiert und gegen Mönche, Bischöfe und Pfaffen polemisiert. Er schliefst daraus, dafs diese Schrift ein gut Stück älter sei als die Weigelschen Schriften, dafs sie aber im Anfang des 17. Jahrhunderts ein Mystiker innerhalb der lutherischen Kirche überarbeitet habe (von ihm stamme die gelegentliche Bezugnahme auf Luther und Johann Arndt).

Bei einer zufälligen Lektüre der Schrift stiefs ich, ohne Opels und Kaweraus Kritik zu kennen, auf die Stelle von der Gelassenheit in Gelassenheit und erinnerte mich, kurz zuvor sie schon in einer anderen Schrift gelesen zu haben. Sie stand in dem ausführlichen Auszug, den C. F. Jäger in seinem Buch über Karlstadt von dessen Schrift: „Was gesagt ist, sich gelassen und was das Wort Gelassenheit bedeut und was es in heil. Geschrift begriffen“ (Jäger S. 325—338) mitteilt. Sofort ergab sich, dafs der Prinzipal und Haupttraktat von der Gelassenheit einfach diese Schrift Karlstadts ist und zwar von Anfang bis zu Ende. Die sogen. Schrift Weigels liegt vor mir in dem Frankfurter Neu-

druck von 1698; die Ausgaben von 1618 und 1693 (Opel S. 58) stehen mir nicht zur Verfügung. Aber abgesehen von einer charakteristischen Änderung — der Verweis auf die deutsche Theologie und ein erst künftig ausgehendes Büchlein von der Schul Gottes ist ersetzt durch den unbestimmten Verweis auf „andere Schriften wahrer gottesgelassener Männer“ (vgl. Opel S. 69, Jäger S. 334) — gibt auch diese späte Ausgabe die Karlstadtsche Schrift so getreu wieder, dafs kaum von einer Bearbeitung gesprochen werden darf (der Verweis auf Luther und Johann Arndt stammt von einem Abschreiber, der unter den „Schreibern“ fälschlich Schriftsteller verstand). Kaweraus Ausstellungen sind nun alle erklärt, sowohl der Laie (Karlstadt schreibt die Schrift als „neuer Lay“) als das „hier in Sachsen“, der Gebrauch der Vulgata, die Polemik gegen Mönche, Bischöfe und Pfaffen, Anrufung der Heiligen, Fasten und Beten.

Da Karlstadts Name in der lutherischen Kirche ganz besonders in Verruf war, konnten seine Traktate nur anonym oder pseudonym Eingang finden. Dafs der Traktat von der Gelassenheit anonym zirkulierte und ganz ohne Weigels Zutun unter seinen Namen kam, beweist erstens die Bemerkung des Herausgebers von 1618 selbst (vgl. Opel), zweitens der Frankfurter Druck von 1693 (Kawerau), drittens die Liste der „guten Bücher“ am Schlufs des Traktats Soli Deo gloria, wo als N. 9 „Von der Gelassenheit“ ohne Autorname erwähnt wird, während Weigels Schriften unter seinem Namen zitiert sind. Als N. 10 folgt in dieser Liste „Von der mannigfaltigkeit des einfeltigen willen Gottes“. Das ist die von Jäger S. 311—325 im Auszug mitgeteilte Schrift Karlstadts, die demnach gleichfalls ohne Namen zirkuliert haben mufs. Ob noch andere Schriften Karlstadts unter keinem oder fremdem Namen gedruckt und gelesen wurden, entzieht sich meiner Kenntnis. Dafs aber unter jener mystischen und praktisch religiösen Strömung, die der lutherischen Schultheologie im 16. und 17. Jahrhundert zur Seite geht, auch Karlstadts Mystik von Bedeutung war, darf nun als sicher behauptet werden.

3.

Miszellen.

Die Anfänge des Klarissenordens.

In Bd. XXIII S. 626—629 dieser Zeitschrift bespricht Lempp unseren Aufsatz, den die Römische Quartalschrift (Bd. XVI S. 93—124) unter obigem Artikel veröffentlicht hat. Die Besprechung Lempps veranlafst uns zu diesen Bemerkungen:

1. Wir halten nicht für die „Hauptsache, dafs die 1253 bestätigte Regel nicht von Franziskus 1224 verfafst worden, dafs vielmehr die von Franz gegebene formula vitae etwa 1219 beiseite geschoben worden" (S. 626); wir fassen am Schlusse (S. 122) die Hauptsache in die Worte: „Zwei Männer werden mit Recht die Stifter des Klarissenordens von Urban IV. genannt, Franziskus und Hugolinus. Die erste Regel schweigt über mehrere Punkte, besonders über das Recht der Klöster, Besitzungen anzunehmen, und hier haben wir das Feld für die sich in den nächsten Jahrzehnten vollziehende Entwickelung; es entstehen zwei Familien, und in ihnen kommen die jedem Stifter eigentümlichen Anschauungen zur Geltung. Die Regel vom Jahre 1253 birgt den Geist und das Ideal des hl. Franziskus, die Regel der Urbanistinnen repräsentiert seinen Freund und Ratgeber Hugolinus." Wir sehen den Hauptfehler der Darstellung Lempps darin, dafs er diese zweifache Entwickelung und zwei Familien nicht berücksichtigt, wie es scheint, auch nicht gekannt hat; sonst hätte er nicht (S. 243) in seinem gröfseren Aufsatze gesagt, dafs „die Regel ^{3} Regel ^{2} vollständig verdrängt habe", und dafs „Regel ^{3} die frühere Regel so verdrängt, dafs man jetzt allerdings, wenn man von der Klarissenregel spricht, nur R ^{3} meint, gleich als hätte es nie eine andere gegeben" (S. 233). Der gröfsere Teil der Klarissen befolgt nicht R ^{3}.

2. Sind die Klarissen ursprünglich Benediktinerinnen gewesen? (zu S. 627). Lempp sagt: „Was den Punkt betrifft, so geht es doch nicht an, die 1243 gegebene Deutung schon auf den Ursprung zurückzuschieben"; es handelt sich um eine schon früher vom Gesetzgeber selbst gegebene Deutung, welche 1243 von Innocenz IV. nur wiederholt wird. — Lempp fügt hinzu: „In der Verpflichtung zur Regel Benedikts war von Anfang an — allerdings stillschweigend — für die Klarissen die Möglichkeit des Güter-

erwerbs zugegeben. Das ist der springende Punkt.“ Daſs die Worte „regulam B. Benedicti tradimus observandam“ nicht den Zweck haben, die Möglichkeit des Gütererwerbs zuzugeben, folgt daraus, daſs die erste Regel, welche den Gütererwerb faktisch zugibt, statt jener Worte sagt „regulam sancti Francisci“ (S. 111); dieser Umstand beweist deutlich, daſs die fraglichen Worte nur den von Innocenz IV. angegebenen Sinn und Zweck haben.

3. Lempp sagt (S. 628): „Ich weiſs wohl, daſs man später mit derartigen Unterscheidungen den Wahrheitssinn zu betäuben und die Gewissen zu beruhigen suchte: das Eigentum soll der römischen Kirche oder den Schenkern oder der Stadtgemeinde zustehen, die Klöster aber sollen den Besitz und Gebrauch haben.“ Ist die Unterscheidung von dominium und usus eine Betäubung des Wahrheitssinnes? Nikolaus III. sagt in seiner Dekretale „Exiit qui seminat“ von dieser der „civilis providentia“ unbekannten Trennung: „Retentio dominii talium rerum cum concessione usus facta pauperibus non est infructuosa domino, cum sit meritoria ad aeterna et professioni pauperum opportuna“; kann man diesen Standpunkt nicht festhalten und verteidigen?

4. Lempp sagt (S. 628): „Also ich halte daran fest: 1218 noch hatten die von Franz inspirierten Klarissen die Absicht, tatsächlich nichts zu besitzen; . . . wenn dann 1219 sogar ein Wald für die Klarissen ins Eigentum der römischen Kirche aufgenommen wird, so ist ein Unterschied vorhanden zwischen dem, was beabsichtigt war, und dem, was ausgeführt wurde?“ Aber es handelt sich in dem gröſseren Aufsatze S. 197 nicht um das, was beabsichtigt, sondern um das, was angeordnet war; Lempp sagt daselbst: „es war etwas ganz anderes, was ausgeführt wurde, als was angeordnet worden war“; und wir zeigen (S. 106), daſs „es ganz dasselbe ist, was ausgeführt wurde und was angeordnet worden“.

5. Lempp sagt (S. 629): „Daſs Franz an der Abfassung von R 1 nicht selbst beteiligt war, das geht aus dem von mir besprochenen päpstlichen Schreiben, wozu noch das Zeugnis 1. Cel. n. 20 tritt, unwidersprechlich hervor“; jene Schreiben und jenes Zeugnis berühren in keiner Weise unsere „Annahme, daſs Franziskus bei Abfassung derselben mit tätig gewesen“; aus den Änderungen, welche nach dem Tode des hl. Franziskus getroffen wurden, haben wir festzustellen versucht, „in welcher Weise und Richtung er eingewirkt hat“ (S. 104).

6. Lempp schlieſst (S. 629): „Auf den Ton einzugehen, den Lemmens mir gegenüber anzuschlagen für gut befunden hat, verschmähe ich.“ Wo wäre dieser „Ton“? Etwa da, wo wir den Nachweis führen, daſs die der hl. Klara untergeschobene „leicht-

fertige Behandlung der geschichtlichen Tatsachen“ anderswo zu suchen ist?

Rom, den 13. Januar 1903.

P. *Leonhard Lemmens*, ord. fr. min.

Auf diese Erwiderung sei mir eine kurze Antwort gestattet:

ad 1. Wer meinen Aufsatz über die Anfänge des Klarissenordens mit dem vergleicht, was vorher über diesen Gegenstand gedruckt vorlag, der mag ermessen, ob ich ein Recht hatte, das als Hauptsache, d. h. Hauptergebnis meiner Arbeit zu bezeichnen, was ich im letzten Heft dieser Ztschr. genannt habe, und wer dann meine Arbeit mit der von Lemmens vergleicht, der mag urteilen, ob dieser mit Recht den Tadel ausspricht, dafs ich die zweifache Entwickelung der Anfänge nicht erkannt habe; das Verdienst, meine Untersuchung zeitlich weitergeführt und dadurch ergänzt zu haben, bestreite ich ihm natürlich nicht.

ad 2. Die Änderung der Worte „regulam S. Benedicti“ in „Sti. Francisci“ in der Regel von 1245 beweist gar nichts, als höchstens das, dafs man damals d. h. 1245 jenen Worten der ersten Regel den ja von Innocenz IV. schon 1243 gegebenen Sinn beilegen wollte. Dafs das nicht der ursprüngliche Sinn ist, zeigt der vorher schon massenhafte und stets mit bestem Gewissen erfolgte Gütererwerb.

ad 4 und 5. Hier kann ich nur auf den Wortlaut der Quellen hinweisen. Dieser ist so klar, dafs ich die von Lemmens so zuversichtlich aufgestellten Behauptungen getrost dem Urteil der Sachverständigen überlassen darf.

ad 3 und 6. Darauf antworte ich nicht. Wer heute noch und auf solche Weise jene Spitzfindigkeiten vertritt, der hat einen so völlig anderen Begriff von dem, was ehrlich und wahrhaftig ist, dafs ich eine Auseinandersetzung für fruchtlos halten mufs.

Neckarsulm, den 21. März 1903.

E. Lempp.

Eine vermeintliche Schrift Calvins: — ein Werk Johannes a Lascos.

In die Opera Calvins (Corpus Reform.) ist eine kleine Schrift aufgenommen worden, die nicht von Calvin verfafst ist. Es handelt sich um das Breve et clarum doctrinae de coena Domini compendium (Corp. Ref. Op. Calv. IX 677—688). Dafs die in dieser kleinen Schrift vorgetragene Abendmahlslehre im wesent-

lichen calvinisches Gepräge hat, ist zweifellos: ... dum hic in terris in coetu ecclesiae ex ministri manibus panem et poculum coenae dominicae sumimus, animis etiam nostris per fidem in coelum usque spiritu sancto autore subvectis, ipsa nobis corporis et sanguinis Christi perpetua alioqui communio, per ipsummet Christum Dominum praesentem praesentibus renovetur subinde et repetatur (ibid. 686 f.).

Allein schon die Herausgeber der Opera Calvins haben Zweifel an der calvinischen Herkunft dieser kleinen Schrift gehegt: „Sin autem genuinum stili calviniani tenorem in eo desideraveris, acumini tuo modeste primas cedentes non equidem nimis pertinaciter obloqueremur (ibid. Proleg. LI.)." Nun weist die perpetua communio corporis et sanguinis Christi, welche während der Abendmahlsfeier in unseren Herzen erneuert werden soll, die durchgängige Ähnlichkeit dieser Schrift — nach Anlage und Inhalt — mit der a. 1552 von Lasco herausgegebenen Brevis et dilucida de sacramentis tractatio (Op. Joh. a. Lascos, ed. Kuyper I 97 bis 232), vor allem aber die Auslegung der Einsetzungsworte mit Sicherheit auf den grofsen Polen Johannes a Lasco als den Verfasser der vorliegenden Schrift. Denn es war eine spezifische Eigentümlichkeit Lascos, „corpus" als communio corporis zu fassen und „hoc" nicht auf die Abendmahlselemente, sondern auf die actio zu deuten (diese Auslegung liegt in der kleinen Schrift vor: pag. 686). Calvin hat gegen diese laskische Deutung der Einsetzungsworte polemisiert (C. R. O. C. XV 388). Aus einer Vergleichung der calvinischen und laskischen Sakramentslehre liefsen sich mit Leichtigkeit noch weitere Argumente anführen [1]).

In welchem Jahre ist die im Corp. Ref. abgedruckte undatierte Schrift von Lasco verfafst worden? Die weitgehende Verwandtschaft mit der oben genannten Tractatio weist uns auf den Anfang der fünfziger Jahre.

Nun findet sich bei Hospinian (hist. sacrament. II 219 [b])) folgende Notiz: „Hoc anno (1552) Joannes à Lasco, Baro Poloniae, et Superintendens Peregrinorum Ecclesiae Londini edidit Confessionem de coena Domini, in qua explicat genuinam sententiam verborum Christi, Accipite, comedite, hoc est corpus meum.

„Idem à Lasco edidit hoc anno, Brevem et dilucidam de Sacramentis Ecclesiae Christi tractationem ..."

Die Abfassung der Confessio de coena Domini würde in das Jahr 1551 fallen, da selbst die Tractatio schon Ende 1551

---

1) Demnächst hoffe ich, die Sakramentslehre Lascos näher darzulegen.

unter der Presse war (Op. Lasc. II 666). Kuyper, der Herausgeber der Werke Lascos, hat die Notiz bei Hospinian gekannt, hat aber trotzdem bezweifelt, dafs Lasco jemals die genannte Confessio geschrieben habe. Die Möglichkeit freilich, dafs sie eines Tages doch gefunden werden könnte, hat er offen gelassen: ... „nec meus desiderabitur applausus, si quando subita ipsius confessiunculae apparitio uno flatu meam omnem dispergat suspicionem" (Op. Lasc. I. Praef. LXIII).

Ich glaube nun mit Sicherheit annehmen zu dürfen, dafs das im Corp. Ref. abgedruckte und zweifellos von Lasco verfafste Compendium de coena Domini mit der circa 1551 verfafsten Confessio de coena Domini identisch ist. Ob Lasco diese Schrift jemals dem Drucke übergeben hat, und ob infolgedessen die Angabe der Jahreszahl (1552) bei Hospinian richtig ist, ist sehr fraglich.

Wittenberg. *C. Hein*, cand. theol.

Druck von Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft, Gotha.

Inhalt.